UC-NRLF
$B 147 877

Digitized by Google

A, VIII, 1.

256

Digitized by Google

Digitized by Google

Erwin

Vier Gespräche

über das

Schöne und die Kunst.

Von

K. W. F. Solger,

Doctor und ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Berlin.

D.A.TWESTEN

Erster Theil.

Berlin,
in der Realschulbuchhandlung,
1815.

Digitized by Google

BH193
.S6

Digitized by Google

Adelbert. Ein Freund.

Adelbert.

Nun sind wir endlich auf dem Plätzchen angelangt, das ich dir schon lange gern gezeigt hätte. Du siehst, es ist recht gemacht dazu, einander liebe Geheimnisse mitzutheilen. Aber damit ich nicht in den bösen Fehler gerathe, meine Sachen aufzudrängen, so will ich dich erst ruhig alles betrachten lassen, ehe ich mein Papier heraushole. Sage mir nun selbst, wie es dir hier gefällt?

Der Freund. Wahrlich, als wir aus dem Fahrwege in die kleine Gitterthür traten, sah es mir nach gar nichts aus, als nach einem recht fruchtbaren Getreidehügel. Nun, da wir die Höhe erreicht haben, überrascht mich die milde Senkung in das liebliche Thal auf dieser Seite. Wie stolz und üppig die Saat unter dem Schatten dieses Waldes von breiten Obstbäumen aufstrebt! Wie freundlich der schmale Fußsteig gleichsam einladend nach dem Häuschen hinunterführt! Vorzüglich aber gefällt mir die Begrenzung dort hinten durch die Kette von Hügeln, die wie mit einem wogenden Meere von rothen und weißen Obstblüthen überströmt ist. Eng zwar und sehr beschränkt ist das

283418

Digitized by Google

Ganze; aber man fühlt sich heimisch darin, und überall ist die Begrenzung sanft und behaglich. Nur Wasser, das jede Gegend erst belebt, scheint zu fehlen.

Adelbert. Auch das nicht. Siehst du? Nun, da wir herab sind, kommt uns auch der klare rieselnde Bach durch die kleine Wiese freundlich entgegen.

Der Freund. Dort in jenem dunklen Schooße der Erlengebüsche ist wohl seine Quelle?

Adelbert. Freilich! Siehst du, wie rein und kalt er unter der Rasendecke hervor an das Licht tritt in frischer, herber Jugend, dann mit den Blumen der Wiese munter spielt, und endlich dort ganz unten sich in den breiten runden Teich verliert, in dessen klarer Fläche sich der Himmel mit den hohen Erlen des Ufers abspiegelt? Dann zur Seite verläßt unser Bächlein breit und mannhaft den Teich, und muß ganz nahe schon die Mühle treiben, deren fernes Geklapper du vernimmst Aber sprich. Wollen wir uns lieber an den klaren Spiegel des Teiches setzen, oder hier an die Quelle?

Der Freund. Hier ist ja wohl ein Platz, wo wir beides sehen können, und zugleich durch die Oeffnung des Thals die Aussicht nach den fernen blauen Bergen genießen?

Adelbert. Richtig. Hier sitzen wir auf einem Punkt, der mir selbst noch ganz neu ist. Die weitre Aussicht verschönert den Ort noch mehr.

Der Freund. Es ist doch ein eignes Gefühl, der Befriedigung zugleich und der Sehnsucht, wovon wir

Digitized by Google

in solchen Scenen der Natur erfüllt werden. Ich kann mir wohl denken, daß nicht jeder deine innige Lust an diesem Platze mit dir theilt, wie du auch vorher sagtest. Den meisten ist das Thal gewiß zu beschränkt.

Adelbert. Ja wohl. Mir aber ist grade das so lieb daran. Es erregt mir ein Gefühl von Behagen und Genügsamkeit, von ruhigem stillen Besitze, das mit einer unerklärbaren tiefen Wehmuth und Sehnsucht nicht so wohl verknüpft, als Eins und dasselbe ist.

Der Freund. In dieser Sehnsucht eben, glaube ich fast, liegt der große Reiz, den der Anblick der schönen Natur mit sich führt, und sie erscheint unter den mannigfaltigsten Gestalten. Was zum Beispiel hier ein stilles Sehnen nach Ruhe und reiner Heiterkeit des Gemüths ist, das ist bei wilden Gebirgen, tosenden Gewässern ein Drang nach ausgebreiteter und gewaltsamer Thätigkeit. Die Gegenstände der Natur schlagen die verwandten Saiten in unsrem Inneren an, und, da wir stets thätig und in der Ruhe unbefriedigt bleiben, so werden durch jene Erregung wenigstens innere Schwingungen in uns hervorgebracht.

Adelbert. Doch ist noch etwas Wunderbareres darin, daß nämlich eben diese Anregung zugleich die vollste Befriedigung selbst enthält. Wenigstens wüßte ich nicht, daß jene mich nach außen getrieben hätte, wenn nicht etwa schon Leidenschaften in mir waren, die, wie sie wohl pflegen, sich jede Bewegung des Inneren zu Nutze machten, und jeder ihre eigne Richtung mittheilten. Sonst fühle ich nur, daß mich jene Sehnsucht

Digitized by Google

recht in mich selbst hineinführt, gleich als wollte ich alles das Schöne das mich umgiebt, ganz und gar in mich aufnehmen, und erlangte dies nie vollkommen, ja als zerginge es mir in eben diesem Bestreben fast ganz.

Der Freund. Nicht weiter, lieber Freund; sonst möchtest du zuletzt, wenn ich dich an dein Versprechen erinnerte, sagen können, es sei schon erfüllt. Denn dergleichen Gegenstände, wovon eben die Rede war, müssen ja wohl in deinem Aufsatze über die Schönheit vorkommen.

Adelbert. Du brauchst mich nicht zu erinnern, daß ich mich nicht zu weit verliere. Es liegt mir selbst zu viel daran, dir mitzutheilen, was ich hier geschrieben habe. Denn für dich habe ich es eigentlich aufgesetzt. Ich kenne ja kein größeres Glück, als recht lebendig und aus dem innersten Vertrauen meinen Lieben das mitzutheilen, was mir nach und nach über die Gegenstände, die uns am meisten am Herzen liegen, klar wird. Das beste Philosophiren ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zu Herzen. Und wenn alle Philosophie wirkliches Leben werden soll, wie die Weisen sagen, so ist es eine solche schon. Denn jeder, der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben.

Der Freund. Es hat nur gar zu große Schwierigkeiten in der Ausführung. Bei den Alten war diese

Digitized by Google

viel leichter, weil alles Denken bei ihnen weit mehr in das Leben übergegangen, und so das Leben der Einzelnen von dem des Ganzen viel weniger geschieden war. Unser Denken ist seiner Natur nach abgesonderter von unserem Leben, weil es systematischer ist: und wie die natürliche Verfassung unsrer Staaten gewiß die monarchische ist, so möchte es auch wohl die unsrer Wissenschaften sein, welche jedesmal Einer im Zusammenhange und ausführlich lehrt, und viele schweigend anhören. Und das ist auch gewiß nicht zu tadeln, denn es ist ganz sicher nicht erkünstelt, sondern es liegt in dem ganzen Wesen unsrer Lebensweise. Damit will ich aber auch wieder dich nicht zurückschrecken. Denn um so mehr müssen wir jene natürliche Trennung des Lebens und der Wissenschaft auf alle Weise wieder zu vermitteln suchen, damit nicht zuletzt die Lehre ganz in sich erstarre, und so leblos und unkräftig werde.

Adelbert. Ich wußte wohl, daß du nicht unterlassen würdest, mir die Schwierigkeiten der Sache vorzustellen, welche meinen Versuch, den ich dir eben mittheilen will, selbst nur allzusehr treffen. Allein es kommt zu vieles zusammen, mich zum Versuche zu reizen, und ich bin immer der Meinung, daß wenn man in edlen und guten Vorsätzen nicht etwas wagt, und sich auch einmal selbst der Gefahr des Scheiterns aussetzt, nie etwas Gutes zu Stande kommen kann. Die gefährlichste Klippe dabei ist freilich die der Nachahmung; ich hoffe aber diese zu umschiffen, wenn ich nur in den Sachen ganz meinen eignen Lauf halte.

Der Freund. Das ist freilich hier das wichtigste. Denn eine eigenthümliche, in sich selbst gegründete Idee muß sich auch ihre eigne Gestalt geben.

Adelbert. Die vorzüglichsten Gründe für das Unternehmen waren mir aber, daß mir erstlich diese Gesprächsweise nicht angedichtet ist, und zweitens, was noch wichtiger scheint, die Natur der Sache. Denn ich kann nichts besseres finden, um den inneren Mittelpunkt und die äußere Erscheinung einer Idee zugleich, und als Eins und dasselbe auszudrücken, als das Gespräch. Wie ich das meine, wird dich die Vorlesung am besten lehren.

Der Freund. Es ist auch besser, sie selbst anzufangen, als durch weitläuftige Vorreden die Lust dafür zu schwächen.

Adelbert. Ich bin bereit. Fürchtest du aber nicht, daß der rauschende Bach meine Stimme zu sehr dämpfen werde?

Der Freund. Ich denke, vielmehr soll er, wie eine begleitende Musik, das Gemüth in dem heitren Genusse dieser Natur erhalten, der für das Schöne erst recht empfänglich macht.

Adelbert. So beginne ich denn.

Erſtes Geſpräch.

Als ich neulich gegen Abend die Stadt verlaſſen hatte, um nach der Hitze des Sommertages die abgekühlte Luft zu genießen, und nach meinem Lieblingsthale zuging, wohin ich ſo gern einſame und nachdenkliche Spaziergänge mache, rief jemand aus einem der nahen von blühenden Obſtbäumen verhüllten Berge laut hinter mir her. Ich glaubte Anſelms Stimme zu hören, und da ich mich umſah, lief er auch wirklich auf mich zu. Verzeihe mir, ſprach er, daß ich dich in deiner Ruhe ſtöre, die, wie es ſcheint, dich auch im Gehen begleitet. Ich war dort mit zwei jungen Leuten, die mir wirklich etwas Langeweile gemacht haben, aus guter Geſellſchaft übrig geblieben, und nun möchte ich mich gern mit dir und durch dich nach dem Saus und Braus beruhigen.

Spotte immerhin, antwortete ich, wie du pflegſt, über meine Ruhe. Du ſiehſt, daß ſie mir wohl bekommt. Du ſcheinſt mir dagegen wieder in dem Schwunge geweſen zu ſein, den zuweilen deine Begeiſterung nimmt; vielleicht gerathen wir alſo, wenn wir uns erſt eine Weile ſchwankend hin und her geſtoßen haben, in ein gutes Gleichgewicht. Aber vor allen Dingen ſage

mir, woher der seltsame Putz kommt, den du an dir trägst. Kommst du etwa aus einem Gellertschen Schäferspiele?

Tritt mir nur nicht gar zu prosaisch entgegen, versetzte jener. Ich will grade nicht sagen, daß die Kränze, die ich an mir trage, klassisch aussehn, aber wenigstens toll genug, und Tollheiten giebt es ja, wie Platon sagt, mancherlei, vorzüglich aber eine poetische. Diese nun ergriff uns heute, als wir dort im Garten mit den schönsten Mädchen von der Welt zu Tische saßen. Jeder hatte, wie beim Benvenuto Cellini, die seine mitgebracht, und mitten unter Schönheiten beschlossen wir zuletzt ein Fest der Schönheit zu feiern. Darüber haben wir uns ein wenig phantastisch ausgeputzt, aber dafür auch aller großen Dichter und Künstler Gesundheiten getrunken, und schöne Lobreden auf sie gehalten. Nun sind die meisten schon nach der Stadt zurückgekehrt. Jene beiden jungen Leute blieben noch bei mir, weil sie in einem Streite begriffen waren, dessen Schiedsrichter ich sein sollte. Vielleicht befreist du mich nun von dieser Bürde.

Wer sind denn die beiden?

Der Eine ist Erwin, und dieser hat uns wenigstens durch sein Dasitzen gedient, denn seine Schönheit war doch in unsrem Kreise gut angebracht. Aber er war allzu still für einen kräftigen Jüngling, ob ich gleich seine Bescheidenheit schätzen muß. Er wurde roth, wenn er eine unsrer weiblichen Schönheiten anreden sollte, und, kam gar die Reihe an ihn, eine laute Rede vorzutra-

gen, so stockte er und verwirrte sich. Die Jugend muß, denk' ich, ein wenig mehr aufbrausen, daß aus dem Schaume sich ein kräftiger und feuriger Wein setze.

Weißt du wohl, daß eben dieser einer von unsren fleißigsten und tüchtigsten Jünglingen ist?

Vielleicht; aber gewiß keiner von den genialischen. Und doch ist es nur der Götterfunke des Genies, der uns über die gemeinen Umgebungen der absterbenden Zeit erheben, und uns in die neugeborene hinüberleuchten kann. Der andere ist Bernhard. Dieser ist fast noch trockner; denn er hat schon das unselige Uebel an sich, alles auf Prinzipien zurückführen zu wollen. Indessen ist er mir wirklich lieber, weil er doch auf Ideen und immer nach umfassenden Ansichten, ja nach dem Ganzen hinstrebt.

Es ist doch arg und fast wie in der verkehrten Welt, sagt' ich. Zuletzt werdet ihr Erwachsenen noch der Jugend, die man sonst im Zaum halten mußte, den Sporn geben müssen. Ihr fangt auch schon ganz gut damit an, daß ihr ihn zuerst euch selber gebt.

Du hast, in dem ersten wenigstens, nicht ganz unrecht. Die Jugend wird uns gar zu altklug, und wir bedürfen doch gar sehr der feurigen Gemüther. Da kommen schon jene beiden auf uns zu. Sie werden dir gleich ihren Streit vortragen. Das sonderbarste dabei ist, daß Erwin, der stille und keusche, nicht über die ganz gemeine Sinnlichkeit hinauskommen kann. Doch sie mögen selbst reden.

Beide kamen nun ganz nah an uns heran, uns

ich mußte innerlich über ihren Putz lachen. Diese, sagte ich zu Anselm, sehn mir aus, als wenn sie Figuren in einem von den lebenden Gemälden gemacht hätten, die jetzt so in der Mode sind. Am Ende ist euer ganzes Fest ein solches Gemälde gewesen.

Siehst Du, erwiederte er, ohne weiter auf meine Worte zu achten, wie Erwin seinen Schmuck nach und nach abnimmt und verstreut, als wenn er sich freute, der Last los zu werden, aber Bernhard mit einem pathetischen Anstand den Arm hin und her schwingt? Auch hierin drückt sich ihre verschiedene Natur aus. Tretet nur heran, fuhr er fort, indem er sich an die Jünglinge wandte. Ich will mein Richteramt an Adelbert übertragen.

Hierauf begrüßten uns beide, und nachdem ich ihnen gedankt hatte, sprach Bernhard: Das Ende unsrer Mißhelligkeiten wird nun wohl gekommen sein. Denn da wir euch beide haben, die ihr als Männer und im vollen Besitz des Gegenstandes über unsre Zweifel urtheilen könnt, so bitten wir euch, daß ihr euch darüber unter einander verständiget. Wir wollen indessen mit aller treuen Aufmerksamkeit zuhören, und werden so endlich vollständig belehrt werden.

Aber was ist es denn eigentlich, fragte ich, worüber ihr streitet? Noch habe ich es nicht ausforschen können.

Dasselbe, sprach Anselm, dessen Fest wir heute feierten, die Schönheit. Auch ist eigentlich kein Streit zwischen uns, sondern ich konnte nur unsrem Erwin

nicht verständlich machen, wie die schönen Dinge nichts ihrer selbst wegen schön sind, sondern nur eine höhere Schönheit, welche über die wirkliche Natur erhaben ist, für uns ausdrücken.

Verzeih mir, sprach Erwin, ich muß doch glauben, daß es ein eigentlicher Streit sei. Gern will ich zugeben, daß ich nicht vollkommen deutlich sagen kann, worin er recht liege, aber ich fühle in meinem Inneren, daß es uns auf die Hauptsache ankommt.

Davon rede ich eben, versetzte jener, daß dein Gefühl ohne Zweifel auf das Wahre hindeutet, und wenn du nur dich über dies Gefühl selbst emporschwingen könntest, würdest du es einsehn.

Wie ich dich verstanden habe, sprach Erwin, so sind die Ideale der Dinge etwas, das gar nicht in der wirklichen Erscheinung derselben enthalten ist, sondern das, was uns als Gegenstand erscheint, stellt nur, wie ein Bild, sein Ideal als etwas fremdes vor. Nun will ich gern glauben, daß ein solches Verhältniß wirklich irgendwo statt findet, und mir selbst scheint es oft so, wenn ich sehe, wie wir genöthigt sind, die unvollkommenen Erscheinungen unsrer Welt auf Muster in einer höheren zu beziehn, wenn wir irgend etwas an ihnen haben wollen, das uns nicht unter den Händen zum Nichtigen zerfließe. Aber auf der anderen Seite widerspricht es gradezu meinem Gefühl, anzunehmen, daß es sich mit dem Schönen vorzugsweise so verhalte.

Und warum das, sagte jener, wenn du es doch überhaupt zugiebst?

Ich weiß die Widersprüche, versetzt' er, die für mich in dieser Ansicht liegen, nicht zu vereinigen. Das Ideal kann nicht anders, als unendlich über die Wirklichkeit erhaben sein, wie wir es uns denn auch denken, wenn wir irgend etwas in unseren Umgebungen betrachten, wie es sein könnte und sein sollte. Dieses also wirklich in unserer Welt der Unvollkommenheit zu erreichen, kommt mir unmöglich vor. Dagegen ist das, was ich schön nenne, von der Art, daß es, ganz gegenwärtig und wirklich, mein Gefühl gewaltig an sich zieht. Ich denke dabei nicht an eine Unendlichkeit, welche über der wirklichen Welt läge, sondern recht innig, und um mich so auszudrücken, wie meines Gleichen liebe ich es, und wunschte ganz mich darein zu verlieren. Aufrichtig muß ich gestehn, daß ich fast kalt gegen das Schöne werden würde, wenn ich es nur für den Stellvertreter einer höheren fremden Vortrefflichkeit ansehn müßte.

Was ist denn aber die Folge, sprach ich, lieber Erwin, von solchen Reden? Machest du dich nicht verdächtig, am Ende in den schönen Dingen nichts weiter zu suchen, als was in ihrer sinnlichen Erscheinung vorkommt? Diese nun ist doch an allen Dingen denselben Gesetzen unterworfen, und es wird also bloß auf diese ankommen, was schön sei oder nicht. Wenn du aber so sprichst, so wirst du bei den Gebildeten eine schlechte Rolle spielen, und mit Recht als ein Ketzer betrachtet werden.

Hierauf schwieg er eine Weile sehr betreten, und indem er mich mit einem unsicheren Blicke ansah, sprach

er: ich weiß es doch gar nicht anders, und ich muß dir sagen, es ist mir immer, als wenn ich in der Liebe zu den erscheinenden wirklichen Dingen, die mir als schön vorkommen, alles empfände, was es irgend hohes und Edles geben kann. Wie es aber zugeht, das weiß ich nicht.

Ich bitte dich um alles in der Welt, rief ihn Anselm an, als ich ihm eben antworten wollte, sprich mir nicht in einem Tone, der mich an das Häßlichste von allem erinnert, was ich kenne. Das Geständniß, daß man in dem Schönen wirklich nichts als den Gegenstand der Sinne liebe, ist sogar seiner Freimüthigkeit wegen zurückstoßend. Du wirst dich wohl Kotzebue's erinnern, wenn er unter der Larve der unschuldigen, kindlichen Aufrichtigkeit schamlos ausspricht: was kann ich dafür, daß mir die mediceische Venus wie eine hübsche Kammerjungfer erscheint, die von dem jungen Herrn vom Hause im Bade überrascht wurde? So böse meinst du es nicht, gern glaube ich es; drum will ich dir auch nur zeigen, wie weit es führt, wenn man sich selbst in eine gemeine Ansicht gefangen giebt. Also ermahne ich dich, einmal hinweg von den bloßen Gestalten der sinnlichen Dinge dein Auge zu höheren Regionen zu erheben, wo die göttlichen Ideen wohnen, mit deren Abbildern du dich hier begnügen mußt. In jenes Heiligthum suche nun einzudringen, von wo aus ein überirdisches Licht auf unsre Welt herabstrahlt, und uns alles in einem anderen Glanze schauen läßt, als es dem sinnlichen Blick erscheint. Dann wirst du bald

wegwerfen, womit du bisher gespielt hast, und auch in dem Schönen nicht mehr das endliche Ding erkennen, sondern das Abbild einer reinen und göttlich klaren Gestalt, um dich von ihm aus zu diesem Höheren zu erheben. Fort also mit allem Körperlichen oder Geistigen, das den Anschein der Schönheit an sich trägt, ohne Ideen auszudrücken. Nur das achte, was du von Göttlichkeit an dem Erscheinenden wahrnimmst. Ja, mit Einem Worte, gieb dich der Mystik hin, welche unter den Hieroglyphen dieser Welt den göttlichen, unbedingten und einfachen Sinn zu verstehen dich lehren wird. So benutze den Zeitpunkt, in welchem du lebest, und in welchem gerade ein schöneres Licht aufgeht. Nach einer Zeit der Erstarrung, in welcher Sinnlichkeit und trockner gemeiner Verstand bei den Deutschen um den Vorrang stritten, laß uns die neue Morgenröthe begrüßen, die einen göttlicheren Tag verspricht. Noch scheinst du mir in der Dämmerung zu schwanken; entscheide dich nicht für die kalte und öde Nacht des schon Erstorbenen, damit du nicht bei deinen schönen Kräften in der neuen Welt, mit den schlechten Ueberresten der alten zugleich verachtet liegest.

Anselms Rede zwar gefiel mir, aber mich dauerte Erwin, der mich ansah wie ein Unterdrückter, weshalb ich, um seinem Muthe aufzuhelfen, mich an Anselm wandte, und sagte: Dein Aufruf, o Freund, ist gewiß höchst edel, und würdig befolgt zu werden. Doch verlange nicht, daß Erwin dir nachfolge, ohne recht zu wissen, wohin. Denn, wie es mir scheint, ist er nicht

in der Dämmerung, wie du es nennſt, ſondern er ſieht gar nichts von deinem Lichte, und während du, vielleicht auf der klarſten aber ſteilſten Höhe ſtehend, ihn zu dir hinaufrufſt, glaubt er nicht allein die Unmöglichkeit des Nachkletterns zu ſehen, ſondern gefällt ſich auch im Thale vollkommen wohl. Iſt es nicht ſo oder ähnlich beſchaffen, Erwin?

Ganz und gar, ſprach dieſer, und da mir der Weg ſo ganz unbekannt zu ſein ſcheint, ſo wünſchte ich mit Bernhard recht ſehnſuchtsvoll, daß ihr beide, die ihr ihn kennt, vor unſren Augen ihn einmal wirklich zurücklegtet.

Das würde deinem Zweck nicht entſprechen, entgegnete Anſelm; denn wir beide würden einander wohl nur wenige Winke zu geben brauchen, um uns zuſammen zu finden, indem wir wohl ſchon ſo ziemlich von einer gemeinſchaftlichen Vorausſetzung ausgehn würden. Lieber übernimm du, Adelbert, das Richteramt, das ich dir ſchon übertragen habe.

Auch damit können wir zufrieden ſein, ſprach Erwin, ja mir wird ein alter Wunſch dadurch befriedigt, den ich ſchon oft auf der Zunge trug, und nur nicht auszuſprechen wagte, weil ich weiß, daß du, Adelbert, auf ſolche Hauptfragen nicht gern zu jeder Zeit antworteſt.

Dieſer Widerwillen, mein Freund, ſagte ich, iſt auch noch gar nicht in mir überwunden. Ich denke in ſolchen Fällen immer an Aeſop, der einem Wanderer auf die Frage, wie weit ſein Nachtlager noch entfernt ſei, nicht antworten wollte, ehe er nicht geſehen hatte, wie ſchnell oder langſam er ſchritte. So mußt du alſo dir

auch gefallen lassen, daß ich dich zuvor in den Gang bringe. Willst du das?

Es scheint wohl, gab er zur Antwort, dieses sei das einzige Mittel.

Nun so werden wir den Weg gemeinschaftlich machen. Sprich also ganz aufrichtig, was meinst du daß die Schönheit sei?

Zwar fürchte ich recht sehr, daß meine Erklärnng allzu linkisch herauskommen möchte. Doch will ich auf deine Nachsicht vertrauen, und also zuvörderst dreist gestehn, daß sie mir in der bloßen Gestalt der Dinge ihren Sitz zu haben scheint.

Meinst du, daß die Schönheit etwas an der Gestalt der Dinge sei, etwa ein besonderer Theil der Gestalt, oder daß die ganze Gestalt in jedem Sinne selbst die Schönheit sei? Welches ich natürlich immer nur von einer besonderen Art der Gestalt verstehn würde; denn nicht jede Gestalt ist doch schön.

Das letzte meine ich, daß, wenn ein Ding schön ist, die Schönheit ganz und gar in seiner Gestalt liege, von keinem andren Grund hinzukomme, und sich gleichsam völlig in der Gestalt erschöpfe.

Wir hätten also zuerst nachzufragen, was diese bloße Gestalt selbst sei. Nicht wahr? Antworte mir also auf diese Frage.

Die Gestalt, denke ich, ist das bloße Aeußere der Gegenstände, grade das, wodurch wir sie mit unseren Sinnen wahrnehmen, oder wodurch sie Erscheinungen sind.

Zur

Zur Schönheit gehörte also ganz nothwendig, daß ein Ding selbst zur äußeren, sinnlichen Erscheinung käme, und ein bloßer Gedanke könnte nie schön sein?

Ja wohl kann er es; sonst müßten wir ja die Poesie und jede Kunst, die uns nicht die Gegenstände verkörpert, gradezu verwerfen. Dies brauchen wir aber nicht; denn auch das Bild von einer Gestalt in der Phantasie genügt, und auch die Gedanken haben doch immer etwas, wodurch sie Erscheinungen sind.

Du nimmst also das Wort Gestalt in einem sehr allgemeinen Sinne, und doch ist es gewiß nur von den körperlichen Dingen abgezogen.

Das freilich wohl.

Wir wollen daher fürs Erste nur bei diesen stehn bleiben, und nachher sehn, wie sich das, was wir bei ihnen finden, auch auf anderes anwenden läßt.

Ich bin's zufrieden. Denn freilich dürfte wohl an den Körpern alles dies am besten eingesehn werden können.

Warum das?

Weil die Sittlichkeit, der Verstand, und manches andere, was bei geistigen Gegenständen das reine Auffassen der Schönheit stört, nicht so sehr dabei ins Spiel kommt.

Diese Unterscheidung gefällt mir nicht übel. Du willst also zur Schönheit nichts rechnen, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird, und diese Wahrnehmung geschieht doch bei körperlichen Gegenständen durch die Sinne.

Grade so mein' ich es eben.

Also gehört zur Schönheit wohl nicht das an der Gestalt, wodurch sich in ihr die innerliche Beschaffenheit des Körpers ausdrückt, und du wirst wohl nicht den, in dessen äußerer Erscheinung sich Kraft und Gesundheit offenbaret, grade deshalb einen schönen Menschen nennen?

Keinesweges. Denn das scheint mir eben hier das Wesentliche zu sein, daß die Schönheit bloß in der Gestalt selbst, als solcher liegt, jenes aber bloß durch die Gestalt bedeutet wird.

Es reicht also auch wohl das nicht hin, wenn wir an der Gestalt erkennen, in diesem Körper seien die Naturgesetze seiner Gattung vollständig erreicht und entwickelt? Denn es bliebe uns ja immer noch übrig, von der Gestalt auf diese Gesetze einen Schluß zu machen, und so würde doch wieder, wie vorhin, an ihr nur etwas anderes erkannt, als sie selbst.

Vollkommen so scheint es mir.

Die Gestalt also, in so fern sie schön ist, dürfen wir keinesweges als die bloße Wirkung der vollkommen in sich ausgebildeten Natur eines Körpers betrachten. Vielmehr würde diese Naturvollkommenheit immer nur eine Bedeutung sein, welche die Gestalt bloß anzeigte; und in so fern wäre diese noch nicht schön. Wenn also gleich eine solche Naturbeschaffenheit die Ursach der schönen Gestalt wäre, so wäre diese doch keinesweges in Bezug auf sie schön, sondern auf einen ganz anderen Grund.

Du führst vollkommen meine Meinung aus.

Der geistigen Beschaffenheit brauche ich also wohl gar nicht zu erwähnen. Daß nämlich ein Körper keinesweges in so fern schön ist, als sich in ihm ein edles Gemüth ausdrückt oder etwas dergleichen?

Es ist wohl nicht nöthig weiter darauf einzugehn.

Nun muß aber doch die Schönheit eine besondere Bestimmung der Gestalt sein, da nicht die Gestalt an sich selbst schön ist. Und da sie nichts ist, in so fern der Körper ein Inneres oder auch ein Geistiges in sich hat, so muß sie wohl etwas sein, in so fern er ein Aeußeres und bloß Erscheinung ist, und dies ist er doch nur in Bezug auf den Wahrnehmenden. In dem Verhältniß der Gestalt zu diesem muß also die Schönheit liegen.

So scheint es.

Die Gestalt muß also dadurch schön sein, daß sie in einer gewissen Beziehung zu dem Betrachtenden steht, oder eine gewisse Wirkung auf ihn macht.

So muß es wohl sein, doch tritt ein Zweifel mir hiebei entgegen.

Und welcher?

Es scheint so, daß eine schöne Gestalt, wenn sie von niemand wahrgenommen würde, auch nicht schön sein würde, was ich doch nicht gradezu behaupten möchte.

Der Zweifel mag wohl einen Grund haben, aber er geht ganz über unsere gegenwärtige Aufgabe hinaus.

Wie so?

Weil er einerlei ist mit der Frage, ob überhaupt

eine Gestalt da sein würde, wenn sie niemand wahrnähme. Du fragst also nach den Bedingungen der Möglichkeit der Schönheit, nicht nach ihrem Begriffe, wovon doch die Rede war. Zu jenen Bedingungen gehörte ja auch die vollständige Ausbildung des Naturgesetzes im Körper, und doch haben wir die absichtlich aus dem Spiele gelassen, weil sie nicht die Schönheit selbst war.

Das ist wohl richtig, und wir werden uns also zunächst ganz streng an unsere Aufgabe binden müssen.

Es kommt also zunächst darauf an, zu finden, welche Wirkung die Gestalt auf den Betrachter machen muß, wenn sie schön sein soll. Kannst du mir darüber etwas sagen?

Gewiß die glückseligste, welche zu denken ist. Ja glückselig nenne ich sie mit Recht; denn der Ausdruck der bloßen Freude reicht nicht hin. Freude giebt uns alles, was unser Verlangen auch nur theilweise, und in einer gewissen besonderen Richtung erfüllt und befriedigt. Aber von dem Schönen kann ich kaum sagen, daß es ein Verlangen befriedige; denn dies ist dadurch eher befriedigt, als es erregt war, und dieses möchte ich denn als das Eigenthümliche davon ansehn, daß hier Verlangen und Befriedigung ganz Eins sind, und daß also auch ich, der ich begehren würde, mit dem, was mich befriedigt, als wäre die Sehnsucht, die mich davon trennte, zwischen uns hinweggenommen, vollkommen zusammenschmelze. Ich verstehe dies aber von der vollkommenen Schönheit, denn es giebt auch wohl Gestal-

ten, die erst das bloße Verlangen nach Schönheit erregen, und so mögen wohl die meisten sein. Aber hier können wir wohl nur das Wesentliche betrachten.

Dieses Wesentliche bestände also darin, daß ein Streben nach etwas außer uns, durch dieses Aeußere schon in sich selbst als Streben vollkommen befriedigt wäre. Ein solches Streben aber, das nur auf einen äußeren, besonderen Gegenstand ausgeht, nennen wir einen Trieb. Dieser Trieb und sein Gegenstand fielen also völlig zusammen, und da wir hier, in Bezug auf das Schöne, welches ganz Erscheinung für die Sinne ist, auch uns selbst ganz als Trieb ansehen müssen, so hättest du wohl recht zu sagen, daß auch wir selbst ganz mit dem Gegenstande zusammenschmelzen.

So scheint es mir ganz richtig zu sein.

Laß uns also einmal eine schöne Gestalt in Beziehung auf diese Voraussetzung betrachten, ob ihre Wirkung auf uns dieser entspricht. Wenn wir von dem Antlitz anfangen, so ist es zuvörderst wohl klar, daß in diesem sich das Innere am deutlichsten ausdrückt, denn jeder Theil desselben ist bedeutend für einen Zug der Seele; der Mund, die Nase, die Stirn können alle inneren Gemüthsstimmungen ausdrücken, am meisten aber und am lebendigsten das Auge, durch welches die Seele gleichsam ganz frei in die äußere Welt hineintritt. Eben deshalb ist es aber auch am allerschwersten, in diesen Theilen die reine Schönheit zu entdecken, ja, bei lebenden Körpern lassen wir uns fast immer durch die Gesichtszüge täuschen, weil sie so viele besondere Leiden-

schaften in uns erregen können. Wie viele junge Mädchen führen nicht mit Unrecht den Titel der Schönheit, weil etwa die Grübchen in den Wangen den leichten Scherz verkündigen, oder die schwimmenden Augen ein zärtliches Feuer, die Form des Ganzen mag dann noch so scharf oder weichlich oder ungeschickt unterbrochen sein? Und doch sollte schon hier der Umriß das wichtigste sein, weil er die Gestalt am reinsten enthält. Dieser aber sei oben nicht zu kugelförmig, oder gar viereckig, und unten nicht zu spitz, sondern eine sanft geschwungene Linie verbinde die Stirn und das Kinn in unmerklichem Uebergange mit einander. Der übrige Körper aber ist ohne Zweifel einer noch weit lebendigeren und gleichsam innigeren Schönheit fähig, als der Kopf, weil da auch die Beschaffenheit der Körpermasse für die Empfindung ganz in die bloße Gestalt übergeht, denn in den sanftgeschwungenen, länglichen und doch rundlichen Formen drückt sich zugleich das sanft widerstehende und wieder dem Drucke nur mit Härte nachgebende Fleisch aus. Darum muß alles Weiche zugleich hart, alles Runde zugleich länglich sein, wenn es den Eindruck der Schönheit machen soll. Deshalb ist die höchste Schönheit weder in den ganz vollen und runden Formen des Kindesalters, noch in den scharfen der Männer und Greise, die durch Kraft oder durch Dürre gehärtet sind, sondern in den Jünglingsgestalten, worin beides sich gegenseitig kräftigt und mildert. Und was die weibliche Gestalt betrifft, wer giebt nicht zu, daß Schlankheit und Härte ihre weiche Fülle allein zur Schönheit erheben kann?

Ja wir können wohl behaupten, daß man an dieser am besten die Elemente der Schönheit erkenne, weshalb sie vielleicht auch den meisten darin am klarsten einleuchtet, und von ihnen das weibliche Geschlecht vorzugsweise das schöne genannt wird. Denn was in dem schönen Jünglinge sich gegenseitig ganz durchdrungen hat, das ist hier gleichsam noch im Uebergange in einander begriffen, wie im schönen Busen, dessen runde Hügel sich unmerklich zu den Gipfeln härten. Glaubst du nun nicht, daß es auf alles dieses vorzüglich bei der menschlichen Schönheit ankomme?

Ich glaube es nicht bloß, sondern fühle es unmittelbar, daß sie darin enthalten sei.

Aber worin liegt sie denn nun? Nicht darin, daß uns das Weiche und Runde überall zum Anschließen einladet, und diesen Trieb auch wirklich zu befriedigen verspricht, damit er aber nicht darin erlösche, ihn das Harte und Grade in der Befriedigung selbst wach und strebend erhält? Denn sonst würde ja wohl auf die Befriedigung Ermattung, oder ein neuer, anderer Trieb folgen, da doch hier in ihm selbst zugleich der Genuß gegenwärtig sein soll.

Nun gut, auch dies spricht wenigstens ganz für meine Ansicht.

Vielleicht, wenn ich sie richtig verstehe. Denn es kommt noch immer sehr darauf an, wie der Trieb, von welchem wir reden, beschaffen ist. Wenn wir nämlich durch den Anblick eines solchen Körpers zur Berührung gereizt würden, so könnten wir immer nur sagen, daß

die Gestalt erst etwas anderes bedeute, indem uns das Gesicht gleichsam erst ankündigte, was das Gefühl genießen würde.

So denke ich es mir auch nicht; denn alsdann würde ja erst das Verlangen recht erregt, das befriedigt werden sollte. Mir ist, als wenn alle Triebe zugleich durch das Schöne vollkommen gestillt würden; denn es füllt alles unser Verlangen und Begehren vollkommen an. Es kann also auch wohl auf den Unterschied der Sinne gar nicht mehr ankommen, und vielleicht würde damit das, was man gemeinhin Sinnlichkeit nennt, ganz aufgehoben.

Also nicht einmal mehr, wie der Dichter sagt, daß wir mit fühlendem Auge sehen, und mit sehender Hand fühlen. Es bleibt vielmehr hier gar kein solcher Unterschied, und nicht etwa irgend ein besonderer, auf etwas Einzelnes gerichteter Trieb wird erfüllt, sondern der Trieb überhaupt. Dieses scheint mir endlich das Wort zu sein, worauf unsre ganze Betrachtung hinaus mußte. Stimmt denn dieses nun mit deiner Art, das Schöne zu genießen, überein?

Vollkommen; und ich kann nicht sagen, wie du mich erfreuest, indem du mir das Wort giebst, dessen Sinn ich lange gefühlt, und das ich vergebens gesucht habe. Denn schon glaube ich zu bemerken, wie dieses alle Räthsel lösen muß, die noch in der Wirkung der Schönheit liegen, wenn es recht verstanden wird. So ist es mir zunächst ganz klar, wie wir hiedurch sogleich von den bloß körperlichen Gegenständen auf geistige wer-

den übergehn können, ohne das Gebiet dieſes Triebes zu verlaſſen.

Richtig bemerkſt du das. Denn was eben am ſchönen Leibe gefunden wurde, muß auch von ſchönen Gegenden gelten, von ſchönen Tönen und ihrer Folge, von ſchönen Begebenheiten und Geſchichten, und es käme nur darauf an, recht genau zu erforſchen, was in dieſem allen der reinen Erſcheinung angehört. Wenn wir es alſo verfolgen wollten, ſo würden wir ein ganzes Syſtem der Schönheit daraus entwickeln können. Aber es fällt mir noch ein Zweifel gegen die Allgemeinheit dieſes Triebes ein.

Welcher Zweifel?

Daß dieſem Triebe nach Annäherung und Vereinigung, ſo allgemein er auch gefaßt werde, ein anderer, vielleicht in derſelben Bedeutung allgemeiner, entgegenſteht, durch welchen wir andere Geſtalten oder Erſcheinungen fliehen, ja uns ihnen gewiſſermaßen widerſetzen. Ich meine nicht den Abſcheu gegen das Häßliche, denn dieſer ließe ſich vielleicht ganz übereinſtimmend mit unſrer Annahme erklären, ſondern die Empfindung, welche uns das Gewaltige und Mächtige einflößt, deſſen Einwirkung unſere Kraft bei weitem überwiegt, und uns doch zum Widerſtand aufregt, wiewohl es uns zugleich mit Ehrfurcht erfüllt.

Du ſcheinſt die Wirkung zu meinen, welche das Erhabene macht.

Ganz recht! So wie das Schöne uns geſellig und freundlich und wie in unſerer eigenen Heimath uns er-

quickend erscheint, so das Erhabene fremdartig, und wie aus einer anderen Welt her auf gefährliche und bedräuende Weise die unsrige berührend. Demnach scheint es auch einen ganz anderen Trieb in Bewegung zu setzen. Diesen Gegensatz hat auch der treffliche Edmund Burke in seiner Theorie des Schönen dargestellt. Zwei durchaus allgemeine Triebe bestimmen nach ihm unsere sämmtlichen edleren Gefühle nach zwei verschiedenen Seiten, der Trieb der Geselligkeit und der Trieb der Selbsterhaltung. Jener leitet uns zu dem, woran wir uns leicht und gern anschließen, und was hiezu schon durch die bloße Wahrnehmung reizt. Dies aber ist das Zarte und doch Derbe, das Runde und Wallende, Schwache und doch nicht Matte, Kleine und doch nicht Kümmerliche, und was von ähnlicher Beschaffenheit ist. Durch die Vereinigung damit gerathen unsere Nerven in eine leicht spielende Thätigkeit, die keine heftige Anspannung bewirkt, vielmehr nach erreichtem Streben eine sanfte, aber nicht abmattende Erschlaffung. Die Leidenschaft, die ein solcher Gegenstand erregt, wird Liebe genannt, er selbst aber schön. Durch den Trieb der Selbsterhaltung dagegen fliehen wir, was gewaltsam und zerstörend auf uns zu wirken droht, übermächtige Naturgewalt, unabsehbare Schwierigkeit in Hindernissen, oder was unsrer Einbildungskraft zum Bilde von dergleichen wird, betäubende Pracht, gewaltige Massen von Licht, Schall, Farbe, und wiederum worein wir uns selbst zu verlieren fürchten, Finsterniß, ungeheure Ausdehnung, Leere, kurz die Beraubung von dem, was uns als Stoff des Daseins

gelten kann. Solche Wahrnehmungen spannen unsre Nerven gleichsam zur Vertheidigung heftig und gewaltsam an, und was diese Wirkung macht, ist das Erhabene. Dies ist die Art, wie Burke die Sache darstellt. Und wenn wir nun auch, von unseren ersten Behauptungen ausgehend, manchen seiner Ausdrücke abändern würden, so müssen wir dennoch gestehn, daß, wie die schönen und erhabenen Dinge hienach einander rein entgegengesetzt erscheinen, so auch eine Spaltung in unsrem Triebe selbst erscheinen muß, die uns an der Allgemeinheit desselben wohl irre machen kann.

Ich sehe wohl ein, daß unser Trieb hiedurch wenigstens in zwei Richtungen gespalten ist. Wäre es denn aber nicht denkbar, daß er dennoch ein und derselbe Trieb wäre, auf den nur auf verschiedene Art gewirkt würde?

Nach unseren Voraussetzungen wohl schwerlich. Bedenke nur selbst. Haben wir nicht angenommen, daß sich dieser Trieb ganz in seinem Gegenstand erschöpfen muß?

Ja wohl.

Wenn er sich nun in zwei ihrer ganzen Natur nach einander entgegengesetzten Arten von Gegenständen erschöpfte, so wäre er doch wohl in jeder von beiden Richtungen ganz und ungetheilt gegenwärtig, und es wären aus Einem und demselben auch zwei ganz entgegengesetzte Triebe geworden.

Dem kann ich nicht entfliehen.

Laß uns dennoch versuchen. Das Schöne und

seine Wirksamkeit haben wir hinlänglich betrachtet. Es scheint, wir müssen nun auch nachforschen, in wie fern das Erhabene, das wir bis jetzt nur im Gegensatz gegen das Schöne ansahen, mit diesem auf denselben Begriff zurück;uführen ist. Denn wenn dieses etwa nicht gelänge, so würden wir vielleicht einen besonderen Trieb für das Erhabene annehmen müssen, dieser würde aber dann ein anderer als der für die Schönheit bestimmte ganz allgemeine Trieb sein.

Du giebst mir neue Hoffnung. Auch muß ich dir sagen, daß ich immer schon etwas in dem Erhabenen gefühlt habe, das meinem Begriffe von Schönheit widersprach.

Was war dieses?

Was du selbst vorhin erwähntest. Etwas fremdes, entferntes, ja, wenn ich so sagen darf, kaltes. Denn du weißt schon, daß sich mir das Schöne immer als das nah Verwandte, Freundliche und Gesellige offenbarte.

Also scheinst du es nicht ganz auf dieselbe Art aufzufassen, wie Burke, welcher darin nicht so wohl das Fremde und gleichsam Vornehmere sieht (wie ich dich verstehe), als das Gewaltsame oder die überwiegende und gefährliche Kraft. Oder kommt etwa Beides auf Eins hinaus?

Ich verstehe noch nicht, wie du das meinst.

Wenn du zum Beispiel auf einem kleinen Felsstücke an der Küste ständest, nnd der Sturm die Wogen zu hohen Bergen mit weißbeschäumten Gipfeln auftriebe,

die er dann so gewaltsam gegen die Felsen schlüge, daß du das Beben zu fühlen glaubtest, wenn er über dich hin schwarze Wolkenzüge triebe, die mit ihrem Donner sein Toben überschöllen, und Blitze in die Wogen säeten, würdest du da wohl zum Gefühl des Erhabenen kommen, wenn du dich an den Felsen anklammern müßtest, um nicht selbst mit in die allgemeine Verwirrung hinabgerissen zu werden?

Nein, so lange die thierische Todesfurcht mich übermannt hielte; sobald ich aber die Besinnung wieder gewönne, würde ich mich erst recht ermannen, und meinen Muth dem äußeren Andrange wilder Kraft entgegenstellen; ja ich würde zu einem freudigen Kampf mit den Elementen gereizt werden.

Du sagst recht, wenn die thierische Todesfurcht nicht die Oberhand behielte. Denn sonst wäre dein Zustand keine Wirkung des Erhabenen, welches dieser Anblick in sich trüge, sondern eines ganz besonderen Triebes, welchen die bloße Einwirkung der Gewalt erregte. Aber wie? Würdest du dann in allem Ernste versucht werden, dich mit der Natur zu messen, da der Ausgang eines solchen Kampfes doch wohl nicht zweifelhaft sein könnte?

Die Erfahrung giebt es doch, daß man durch dergleichen Erscheinungen in eine kräftige Anspannung versetzt wird, wie sie nach dem, was du vorhin sagtest, auch Burke zu meinen schien. Es muß wohl darin liegen, daß man zwar fühlt, die Leibeskräfte seien gegen solchen Widerstand zu schwach, aber alsdann nur desto

mehr den Kräften der Seele vertraut, selbst im Untergange Stand zu halten.

Das wäre ja aber bloß etwas Treffliches in dir und nicht in dem Gegenstande. Und wenn du sagen wolltest, wir müssen auch das Erhabene, wie vorher das Schöne, in seiner Wirkung auf uns betrachten, so müßte alsdann das Erhabene auch nicht das geringste mit dem Schönen zu thun haben. Denn jene Seelenstimmung entspringe nun aus einem frechen Trotze gegen Gottes Natur, oder aus sittlicher Selbständigkeit, so wäre es immer nicht eine solche Vollendung des Triebes, eine solche Anfüllung des ganzen Gemüthes durch die Erscheinung selbst, sondern ein Zwiespalt zwischen uns und ihr, durch eine ganz einseitige Regung hervorgebracht. Mich dünkt immer, die wahre Wirkung des Erhabenen ist vielseitiger und vollkommener, und diese Vollkommenheit zeigt sich eben darin, daß sie uns zugleich nach ganz entgegengesetzten Richtungen zu bewegen scheint.

Wie so?

Indem uns das Gewaltige schreckt, fühlen wir uns zugleich hingezogen zu einer so großen und herrlichen Gestalt, in welche sich die Naturkraft kleidet. Ich erinnere mich noch ganz deutlich meiner Empfindungen, als ich an dem Rheinfall bei Laufen, in dem hölzernen Häuschen stand, welches fast mitten in das Gewölbe der von oben herabschäumenden Flut hineingebaut ist, und das Donnerhäuschen genannt wird. So feierlich und bange auch die Stimmung meines Gemüths war, so fühlte ich doch eine unbeschreibliche Sehnsucht, mich in das Ge-

wühl des zu reinem Perlenstaube gleichsam verklärten Wassers hinabzusenken, nicht in der Angst des Schwindels, der den Menschen oft durch den Trieb nach Rettung ins Verderben jagt, sondern in der vollen Lust des Gemüths; so war die Seele schon von dem gewaltigen Anblick gleichsam verschlungen und dem Leibe vorangegangen. Erinnerst du dich wohl ähnlicher Empfindungen bei dergleichen Gegenständen?

Ja wohl; jetzt sehe ich erst, was du meinst. Nicht bloß bei großen und erhabenen Naturgegenständen, deren ich in diesem ebnen Lande noch wenige gesehn habe, sondern selbst bei der Betrachtung der lieblichen und freundlichen Natur empfind' ich Aehnliches. Es ist, als habe man an der Erscheinung jenes äußeren Lebens noch nicht sein Genüge, sondern sehne sich erst nach dem Innern desselben.

Du giebst nicht bloß die Empfindung an, sondern auch ihren Grund. Wir möchten sprechen mit den Blumen und Bäumen, das Murmeln dieses Bachs verstehn, und im Donner glauben wir schon die zürnende Stimme Gottes zu vernehmen. Jene alten Völker, die uns überhaupt in der Erkenntniß des Schönen so weit vorangegangen sind, brachten es auch hierin weiter, indem sie Gewölke, Ströme, Bäume von gegenwärtigen Gottheiten beseelt schauten. Wir aber können wenigstens in allem diesen nur dann die Schönheit erkennen, wenn wir darin den lebendig webenden Geist der allumfassenden Gottheit ahnen.

Vollkommen fühl' ich dies. Aber es scheint mir an-

zustoßen gegen unsere frühere Behauptung, daß auch da, wo die Erscheinung der Gestalt erst auf etwas inneres, geistiges hindeute, die Schönheit nicht zu finden sei.

Vielleicht hebt sich dieser Anstoß, wenn du dies betrachten willst.

Und was?

Daß wir damals von Andeutungen sprachen, aus welchen erst die geistige Beschaffenheit geschlossen werden sollte, hier aber von Erscheinungen worin sie geahnet wird. Diesen Ausdruck des Ahnens können wir ja wohl so verstehen, daß der Geist allerdings schon mit in der Erscheinung selbst wahrgenommen werde, aber durch eine Wahrnehmung, welche sich noch nicht ganz in der äußeren Gestalt erschöpft, sondern, wiewohl ganz gleichartig, über sie hinausgeht.

Vorher war uns ja aber das Schöne nur da, wo sich die Wahrnehmung eben ganz in der Gestalt erschöpfte.

Gewiß, die vollkommene Schönheit. War uns aber nicht diese auch nur da, wo das Anziehende und Widerstrebende in der Gestalt des Körpers ganz in einander übergegangen waren, und erkannten wir nicht doch noch eine gleichsam werdende und aus ihren Elementen erst hervorstrebende Schönheit, wo dieser Uebergang erst vorging?

Ja, wir bemerkten sie unter andern im weiblichen Körper.

So kann es ja auch hier beschaffen sein, daß nämlich die Seele oder das Geistige erst auf dem Uebergange

gange in die Gestalt begriffen, und darum in der Empfindung, die uns diese verursacht, zwar noch nicht vollständig enthalten ist, aber doch geahnet wird.

So ist es auch sicher, und das scheint mir nun die wahre Ursach des Erhabenen zu sein. Denn weil alle Wahrnehmung der Schönheit von der reinen äußeren Gestalt ausgeht, so erscheint uns jenes Innere, Geistige, welches wir im Erhabenen mit wahrnehmen müssen, als etwas fremdes und aus einem anderen Gebiet hinzukommendes.

So ist es. Diejenige Gestalt der Natur, die wir erhaben nennen, ist allezeit unbestimmt und unvollständig in ihrer bloßen Erscheinung, wofern wir nicht zugleich fühlen, daß sich in sie ein höheres geistiges Wesen gleichsam herabsenkt, und mit ihr vereinigt. Dies aber denken wir nicht etwa bloß aus den Spuren seiner Wirksamkeit, wie wir an bebaueten Feldern und Gärten auf die Hand des Menschen schließen; sondern die Gestalt der Natur erscheint uns selbst als seine Aeußerung, die es dennoch nicht ganz umfaßt und in die es nicht ganz übergeht. Nur Eins könnte hiebei noch einen Anstoß geben, daß nämlich jede Erscheinung der Natur uns solche Sehnsucht nach dem inwohnenden Leben zu erregen schien, auch liebliche und freundliche Gegenden, ja Pflanzen, Blumen und andere gewiß nicht erhabene Gegenstände.

Was die Pflanzen, sprach er, und Blumen und Aehnliches betrifft, so ist es mir, als wenn solche Dinge schon mehr die Seele als eigenthümlich und gleichsam

persönlich in sich trügen. Sie scheint nur in ihnen wie zu träumen, und eben dies ist so rührend, daß es immer ist, als wollten sie zu uns sprechen, und könnten nur nicht. In erhabenen Gegenständen scheint dagegen die Seele weiter zurück zu treten.

Aber eben deswegen, o Lieber, offenbaret sie sich auch deutlicher und reiner, weil sie mehr von der Gestalt abgesondert ist, und nicht sowohl in ihr, als an ihr wahrgenommen wird. In freundlichen Gegenden erscheint sie unsrer eigenen näher; sie scheint sich mehr zu dieser herab zu lassen, und doch geben uns auch diese immer zugleich einen feierlichen Eindruck. Ueberhaupt schwebt auf jeder schönen Erscheinung der Natur eine solche Feierlichkeit, und wer diese nicht mit fühlt, versteht sie nie vollständig zu genießen. Aber dasselbe ist ja auch bei menschlichen Gestalten, deren uns auch einige als erhaben erscheinen. Werden dies nicht solche sein, in welchen wir das Uebergewicht jenes geistigen Wesens über die Gestalt wahrnehmen?

Ohne Zweifel.

Es versteht sich, daß wir dabei nicht an die besondere Art und Beschaffenheit des Geistes denken, sondern nur überhaupt genöthigt sind, die ganze, gesammte Gestalt auf ihn zu beziehn.

So muß es sein, nach unseren früheren Erkenntnissen.

Was aber nun die Schönheit betrifft, ist im Verhältniß gegen diese das Erhabene vollkommener oder unvollkommener?

Ich sollte meinen unvollkommener; denn es ist immer doch noch nicht vollendetes Schönes.

Vortrefflich. Das Erhabene mag also in Rücksicht auf irgend etwas anderes in unsrem Gemüthe sein, was es will, so bleibt es uns jetzt doch immer nur ein unvollkommenes Schönes. Wenn du dich nur dessen, was wir kurz vorher berührten, erinnern willst, so haben wir zwei Arten solcher unvollkommenen Schönheit, die eine, worin die Elemente der Gestalt selbst noch nicht ganz in einander verschmolzen waren, und die andre, wo die Seele noch nicht ganz in die bloße Gestalt übergegangen ist. Dies können wir auch ein zwiefaches Streben zur Schönheit nennen. Immer bleibt aber die Vollendung dieses Strebens der Punkt, wo alles in der Gestalt erschöpft ist.

Nach diesen Worten schwieg ich, weil ich schon an der Heftigkeit, mit der Erwin seine letzte Antwort ausgesprochen hatte, bemerkte, daß er eine heimliche Freude nicht verbergen konnte. Auch sah er nun Anselm mit frohen und verschämten Blicken an, und sagte: Ich dächte, verehrter Freund, daß wir jetzt deiner Lehre eine ziemliche Wunde versetzt hätten.

Kaum hatte er dies ausgesprochen, so ward er roth, und Anselm versetzte: Wie so? Noch lange seid ihr nicht so weit, wie du meinst. Denn die Seele, von welcher ihr da sprecht, die in einem wirklichen, endlichen, hinfälligen Körper wohnt, möchte wohl eben so hinfällig sein, wie dieser, und schwerlich das Ideal, das ich im Sinn hatte.

Laßt uns, fiel ich ihm ein, darüber noch nicht streiten, sondern, um ganz sicher zu gehn und nicht in eine neue Verwirrung unter sich uneiniger Worte zu verfallen, unsere Vorstellung von der Schönheit erst vollenden. Bisher haben wir ja dieses wohl noch nicht erreicht, wenn uns anders die Erscheinung der Seele in dem schönen Körper erst neu hinzugekommen ist?

So scheint es wohl, sprach Erwin.

Du wirst aber, versetzt' ich, auch einsehn, daß nunmehr auch unser Satz, die Schönheit sei ganz in der Gestalt, erst seine volle Bedeutung erhält. Denn nun ist außer der Gestalt gar nichts mehr, wenn auch die Seele ganz in sie hinübertritt, und der Trieb, der durch sie befriedigt wird, begnügt sich nicht an dem bloßen Aeußeren, sondern er genießt in diesem auch unmittelbar das Innerste mit.

Die Seele, sprach er, wäre also wohl nicht etwas dem Körper so fremdes, und selbst aller Erscheinung entgegengesetztes, wie man gewöhnlich annimmt, denn sonst würden wir ja vermittelst des Körpers immer nur durch ein eigenes Denken oder einen Schluß auf sie gelangen.

Gewiß nicht. Wenn sie ganz in die sinnliche Erscheinung mit aufgehn soll, so muß sie wohl wenigstens eine Seite haben, worin sie ganz und vollständig mit dem Körper zusammenpaßt. Das ist aber doch wohl nicht der Fall, in sofern sie gerecht, oder weise, oder mäßig ist? denn in allen diesen Rücksichten hat sie viel an dem Körper auszusetzen, und kann sich nie recht mit ihm vertragen.

Ohne Zweifel.

Sie muß also auch eine Bedeutung haben, worin sie nichts ist, als der vollständige Gedanke des Körpers selbst; und also auch der Körper nichts als die in die wirkliche Erscheinung eingetretene Seele. Und nur in diesem Sinne kann dieses Ganze schön genannt werden.

Nun beschuldige mich noch der Sinnlichkeit, sprach Erwin, indem er sich zu Anselm wandte. Denn dieses war von jeher meine Meinung, die mir nur jetzt erst durch Adelbert zur vollkommenen Deutlichkeit gelangt ist. Wehe dem, der nur den Körper als eine bloße Masse zu erkennen vermag, die nur auf die leiblichen Sinne wirke, und nur durch diese wahrgenommen und genossen werde. Der muß ja recht, wie der Dichter sagt, vor Begierde zum Genusse taumeln, und im Genusse vor Begierde verschmachten. Wo aber die Seele selbst in dem Leibe verkörpert erscheint, da ist die Liebe; denn da ist der Trieb der Sinne zugleich und ohne allen Unterschied Trieb nach der höchsten und vollkommensten geistigen Vereinigung. Siehst du nun nicht, wie alles in der ganz wirklichen, lebendigen Erscheinung des Körpers gegenwärtig ist, und wie dieser eben vollkommenen geheiligt wird, indem er zugleich die Seele selber ist? Wenn er dagegen nur eine unendlich entfernte Seele vorstellte, so würde er für sich als Körper immer noch jenem Mißbrauche der Begierde unterworfen sein.

Wiederum ein eitler Triumph, versetzte Anselm.

Wenn deine Seele so ganz in den Körper versunken ist, so ist sie ja eben so schlecht, und der bloßen Begierde hingegeben, wie er. Soll sie aber schön sein, so muß sie selbst auch eine unendlich höhere Seele bedeuten.

Laßt uns also, fiel ich ein, hierauf noch nicht weiter eingehn, damit wir nicht unseren Gang verwirren. Freilich, Erwin, wird auch nach unserer Ansicht die Seele wieder eine eigenthümliche Beschaffenheit haben müssen, um schön zu sein. Denn du wirst doch gestehn, daß auch ein häßlicher Körper eine Seele in sich hat, die ebenfalls in gewisser Rücksicht nichts weiter ist, als dessen vollständiger Gedanke?

Ohne Zweifel, sprach Erwin. Es muß eben die Seele eines schönen Körpers sein.

Also würde die Seele erst durch den schönen Körper schön?

Das können wir wohl nicht leugnen, wenn die Schönheit in der bloßen Gestalt liegen soll.

Es gehört aber mit zur vollkommnen Schönheit des Körpes, daß die Seele gänzlich in ihm erscheine, und gar nicht mehr durch einen anderen Gedanken, als den des Körpers gedacht werde.

So fanden wir es. Dann sind aber auch Leib und Seele Eins und dasselbe, und da die Schönheit in der Erscheinung beruht, der Körper aber allein erscheint, so ist dieser stets der eigentliche Sitz der Schönheit.

Du siehst also, Anselm, sprach ich, daß die Schön-

heit ſich in der That ganz in der bloßen endlichen und gegenwärtigen Erſcheinung vollendet. Dies fühlen wir auch im gemeinen Leben, indem wir die Gegenſtände ſelbſt, nicht aber etwas Höheres, das ſie ausdrückten, ſchön nennen. Auch können wir das Schöne gar nicht würdig genießen, außer durch bloße Anſchauung, und indem wir uns ganz in die Gegenwart der Erſcheinung verlieren. In dieſer ſelbſt finden wir das Unendliche und Unermeßliche, welches ſchon Cicero in der ſchönen Erſcheinung erkennt, weil dieſe Anſchauung ſo einig mit ſich ſelbſt iſt, daß ſie ſich ins Unendliche nicht auflöſen läßt. Wer es aber vollſtändig genießen ſoll, Erwin, dem muß gänzlich die Scheidewand zwiſchen Leib und Seele verſchwinden, ſo wohl in ihm ſelbſt, als in dem ſchönen Gegenſtande. Denn wenn in ihm ſelbſt die Seele nur mit dem Theile ihrer Kraft thätig wäre, der in den Sinnen lebt, ſo würde ſie ſich in die vielen einzelnen Richtungen verſchiedener Triebe zerſpalten, welche durch die Sinne befriedigt werden. Iſt ſie aber ganz in den Leib übergegangen, ſo iſt ſie auch ganz und in ihrer vollen Einheit durch ihn nach außen ſtrebend, ganz Trieb, und eben dadurch ein und derſelbe allgemeine Trieb, oder der Trieb überhaupt. Dieſer aber kann auch nur auf eben ſo vollſtändige Weiſe befriedigt werden durch einen Gegenſtand, deſſen Leib ebenfalls vollkommen angefüllt iſt von ſeiner Seele; denn ſonſt würde dieſer mit dem Theile, der nur den einzelnen Sinnen entſpricht, auch nur dieſe befriedigen, und das Streben und Sehnen des mit ſich ſelbſt Einen Geiſtes unerfüllt

lassen. Darum ist nicht bloß Ein Sinn bei Betrachtung der Schönheit für alle, wie schon vorhin bemerkt wurde, sondern es giebt eigentlich nur Einen Sinn für das Schöne, der aber nach der Verschiedenheit der äußeren Sinne verschiedene Gestalten annimmt; und dieser Eine Sinn ist das Werkzeug oder vielmehr nur die Erscheinung des ganzen Gemüthes. Er aber wird angefüllt und befriedigt schon in seinem Sehnen selbst, indem ja in der vollkommenen Erscheinung, welche ihre ganze Seele in sich enthält, kein Uebergang in das wahrnehmende Gemüth durch mehrere Stufen möglich ist. Darum ist die Erkenntniß des Schönen in uns ohne Absonderung des Begriffes von dem Gegenstande, ohne Urtheil, welches erst diesen mit jenem verbände, sondern mit Einem Schlage sind wir von dem Schönen erfüllt, und werden dadurch selbst schön. Dieses nun bewirkt in uns ein Gefühl der Glückseligkeit mehr als des Vergnügens. Was wäre auch wohl Glückseligkeit, wenn sie nicht da ist, wo das Streben nur Eins, und wiederum die volle Befriedigung des Strebens mit ihm selbst vollkommen Eins und dasselbe ist! Die Schönheit also allein bringt uns den Himmel auf die Erde; denn sie allein gewährt uns einen vollkommenen und seligen Genuß. In ihrem Gefolge aber ist die Liebe, von welcher wir wohl sagen können, daß sie allein die Wirkung der Schönheit sei, indem dieselbe in das besondre Leben und seine Verhältnisse eindringt. Denn wenn wir zuerst einen schönen Körper wahrnehmen, und zwar auf eine würdige, ihm angemessene Art, so wird

unſer ganzes Gemüth nur Ein Trieb, und erſchöpft ſich ganz in dieſem, und dieſer iſt vollkommen erfüllt und beſeligt durch die ſchöne Geſtalt, welche ſelbſt nichts anderes iſt als die Erfüllung und das vollkommen erreichte Ziel des Triebes. Und ſo wie unſere Seele mit unſeren wahrnehmenden Sinnen durchaus Eins und daſſelbe iſt, ſo iſt es auch die Seele mit dem ſchönen Leibe, welcher ſie in ſich trägt, wie ein reines Kryſtallgefäß ein reines und ungetrübtes Waſſer, von welchem es auf keine Weiſe zu unterſcheiden iſt. Wenn wir aber ſo wahrnehmen, ſo können wir dies wohl eine vollkommene Wahrnehmung nennen, gegen die alle Eindrücke auf die Sinne, die wir noch von den Wirkungen des Verſtandes in uns unterſcheiden, unvollkommen und mangelhaft ſind. Wir unterſcheiden uns gar nicht mehr von unſerem Gegenſtand, es iſt gleichſam kein Raum mehr in unſerer Seele, der nicht von ihm dicht angefüllt wäre. So verſchwindet das abſondernde Bewußtſein, unſer Zuſtand iſt Entzückung, worin wir unſer ſelbſt nicht mehr mächtig, ſondern vollkommen dem ſchönen Gegenſtande hingegeben ſind. Dieſe ſelige Muße der Beſchauung iſt uns aber nicht auf immer gegeben, wir erinnern uns unſerer übrigen leiblichen und geiſtigen Bedürfniſſe und Verhältniſſe, und auch deren zu dem dem ſchönen Gegenſtande als einem für ſich beſtehenden Weſen. Wenn nun auch dieſe Verhältniſſe, ſo mannigfaltig ſie auch ſein mögen, durch und durch angefüllt werden von jener Wirkung der Schönheit, wenn wir jede einzelne Berührung und jedes gemeinſchaftliche Zuſam-

mentreffen mit dem Schönen nur als dieſe Wirkung empfinden, ſo wird dieſelbe zur Liebe. Darum iſt die Liebe zugleich vor allen das eigennützigſte und uneigennützigſte Gefühl, darum fängt ſie von dem äußeren Anblick des Leibes an, und äußert ſich auch in dem Triebe nach der vollkommenſten Vereinigung der Leiber. Dieſe, zwar an ſich nur ein einzelner ſinnlicher Genuß, wird allein zur vollkommenen Seligkeit durch die Wirkung der Schönheit, und nur durch dieſe werden wir zu jedem beſonderen geiſtigen und ſinnlichen Genuſſe berechtigt, weil er nur durch ſie Genuß der Liebe iſt. Durch die Liebe alſo wird die Schönheit in unſer ganzes Leben und alle ſeine Verhältniſſe verbreitet, und alle dieſe werden dadurch geadelt. Und dieſe Güter, welche das ſterbliche Leben erſt mit wahrem Werthe anfüllen, ſind die Gaben jener vollkommenen Anſchauung und der vollkommenen Befriedigung des allgemeinen Triebes.

O wie glücklich bin ich, ſprach Erwin, daß ich nun klar einſehe, was ich immer dunkel fühlte! Wie werde ich nun erſt das Schöne verſtehen, und mit erhöhetem Bewußtſein nicht allein, ſondern auch in vollkommener Einigkeit mit mir ſelbſt genießen! Welche Fülle und Herrlichkeit durchſtrömt nun vor meinen Augen die erſcheinende Natur, in welcher überall das Schöne oder wenigſtens das Streben zur Schönheit lebendig iſt, und den Beſchauer dicht umgiebt in vertraulicher Geſelligkeit und naher Verwandtſchaft mit ihm ſelbſt! Wer ſich gewöhnt hätte, auf dieſe Weiſe in allen Dingen das Schöne zu finden, und zu erkennen, der müßte ein wahr-

haft seliges Leben führen, und in ruhiger Behaglichkeit mit der vollkommenen Welt umgehn. Nur dieses ist mir noch nicht ganz klar, wie wir auch auf geistige Gegenstände ganz anwenden können, was wir zuletzt über das Verhältniß der Seele und des Leibes ausgemacht haben.

Auch dieses, versetzt' ich, wird uns nicht schwer werden, wenn wir uns nur erinnern, wie wir die Seele ansehn mußten, nämlich bloß als den Gedanken und den gemeinschaftlichen Begriff des Leibes. Nun hat doch jeder geistige Gegenstand, sei er ein Gedanke oder eine Handlung, wie du selbst vorhin bemerktest, etwas wodurch er sich als Erscheinung darstellt, denn sonst würde er ja wohl gar nicht in der wirklichen Welt da sein?

Ohne Zweifel.

Dieses nun ist allezeit etwas besonderes, einzelnes, in Verhältnissen begriffenes, und diese seine besondere Seite ist das für ihn, was für die Seele der Körper ist, das Innere aber, das Gemeinschaftliche darin, was ihn zu Einem Gegenstande macht, können wir wohl seine Seele nennen.

Und dieses, fiel mir jener ein, wird auch in seinem Besonderen mit erscheinen müssen. Jetzt glaube ich es ganz einzusehen, und hoffe nun, von hier aus mir alle verschiedenen Richtungen und Gestalten, in welchen das Schöne vorkommen wird, nach und nach entwickeln zu können.

Noch sind wir aber nicht ganz am Ziele, sprach ich. Denn eine große Frage tritt noch ein, die wir fast im

Anfang unserer Betrachtung absichtlich liegen ließen, die aber zur vollständigen Erkenntniß unseres Gegenstandes nothwendig auch noch beantwortet werden muß.

Welche war diese?

Die Frage nach der Möglichkeit einer solchen schönen Erscheinung, wie sie von uns dargestellt worden ist.

Vortrefflich, sprach Anselm, erinnerst du hieran. Denn schon glaube ich die Nebelgebilde zerfließen zu sehen, woran ihr euch so lieblich ergötzt habt; ja wenn ich nicht irre, wird sie derselbe Zauberer, der sie herauf beschwor, mit seinem Stabe auch wieder aus einander treiben.

Ich dächte, sprach ich, du machtest mir meinen Erwin nicht irre an seiner guten Sache und an mir. Wir sind bis hieher gekommen, Erwin, mit reinem Willen und ernster Absicht; eben so müssen wir weiter gehen, und das Schicksal, welches der Lauf der Betrachtung über uns ergehen lasse, ruhig abwarten.

Gewiß, sagte jener, ist das unsre Pflicht, die ich auch hier sehr freudig erfüllen kann. Denn was wir so wahr und lebendig empfinden, was so unser ganzes Leben und selbst unsere sinnlichen Neigungen erhöht und veredelt, das muß sich auch entweder dem Verstande beweisen, oder, wie ich vermuthe, sich über die Rechte desselben erheben, wenn wir irgend noch einiges Vertrauen zur Wahrheit unsrer eigenen Natur behalten sollen.

Ich fürchte nur, wandt' ich ein, daß wir eine sehr wichtige Unterscheidung zwar angedeutet, aber doch nicht

ihrer ganzen Bedeutung nach aufgefaßt haben, die zwischen der sinnlichen Erscheinung und ihrer Wahrnehmung auf der einen und der Seele in ihrer Einheit auf der anderen Seite. Beides zwar müßte uns in dem Schönen und seiner Erkenntniß zusammenfallen, ob es aber das auch wirklich könne, ist eine andere Frage. Denn vor der Art zu beweisen, daß etwas sein müsse, weil es zu unserer Absicht nöthig ist, müssen wir uns doch wohl sehr hüten.

Das wäre freilich ein großer Fehler der Beweisführung.

Gut denn! Das wirst du wohl nicht leugnen, daß in unserer Erkenntniß zweierlei zu finden ist, eine Seite, welche durch die leiblichen Sinne die stets und ins Unendliche wechselnden und mannigfaltigen Erscheinungen auffaßt, und sich eben so durch sie ins Unendliche zersplittert, und eine andere, von welcher betrachtet unser Erkennen durchaus Eines ist, das Verschiedene nicht allein zusammenfaßt und zu seiner eigenen Einheit verknüpft, sondern auch von dieser aus frei und ungetrübt auf dasselbe handelt und dasselbe beherrscht, ferner auch, daß die Erkenntniß in beiden Richtungen ganz verschiedene Gegenstände habe, in der einen das Mannigfaltige und Besondere, in der anderen das Einfache und Allgemeine.

Keineswegs, sprach er, kann ich das leugnen. Ich denke jedoch, wenn die einfache Richtung vollkommen mit in die nach dem Mannigfaltigen übergeht, so werden wir fähig das Schöne wahrzunehmen. Auch kön-

nen beide wohl nie ganz von einander getrennt sein, da am Ende unser Gemüth doch immer nur Eines sein kann.

Freilich wohl nicht; vielmehr möchten sie wohl ursprünglich ganz Eins und dasselbe sein. Aber wenn sie das blieben, so würde keine Bewegung und Thätigkeit darin, und das Ganze würde schlechterdings leblos sein. Das Leben desselben besteht also bloß in dem steten gegenseitigen Uebergange beider in einander, dieser muß immer von der einen oder der anderen Seite beginnen, und so die oder jene durchaus überwiegen.

Auch dies muß ich zugeben.

Bei der Erkenntniß des Schönen nun muß offenbar die sinnliche Wahrnehmung überwiegen; auf welcher Seite liegt aber diese?

Nun, auf der Seite der mannigfaltigen Erscheinung.

Muß nun, um jedes Besondere in dieser zu erkennen, sich nicht das ganze Gemüth ungetheilt an dasselbe heften? Denn wenn das nicht geschähe, so würde es ja das Allgemeine selbst mit in den Gegenstand übertragen, und ihn auf die Art als bloßen Gegenstand der Wahrnehmung in seiner Besonderheit verfälschen.

Mich dünkt aber, versetzt' er, wenn du dies eine Verfälschung nennen willst, so möchte sie unvermeidlich sein; denn unaufhörlich verbinden wir ja die besonderen Wahrnehmungen mit dem Allgemeinen, indem wir sie auf Begriffe beziehn.

Desto schlimmer vielleicht für uns. Vorhin wenigstens sollten wir ja das Schöne durchaus so auffassen,

daß wir nichts anderes dabei dächten, als die Erscheinung selbst, vielmehr uns ganz in diese versenken, weshalb ja auch der schöne Gegenstand, recht genossen, sich von dem ganzen Zusammenhang aller übrigen Dinge ablöste.

Hierin scheint mir freilich jetzt ein Widerspruch zu liegen.

Es bleibt also nur Eins oder das andere; entweder nur urtheilen und schließen, was wir aber dadurch erkennen, das kann nach aller unserer Uebereinkunft nicht zur Schönheit gehören; oder wir nehmen wahr und schauen an, und dann ist unsere ganze Seele so in die Besonderheit versunken, daß nichts außer dieser in ihr gedacht werden kann; es gehörte aber doch nothwendig zur Schönheit, daß wir in jener noch etwas anderes mit erkennten.

Ich weiß mich nicht aus dieser Falle zu ziehn.

Jene Besonderheit nun ist stets wechselnd und fließend, und damit wird die ganz von ihr angefüllte Seele auch so. Der Trieb derselben, der auf das besondere hinausgeht, kann also ebenfalls kein allgemeiner sein, oder wenn es einen solchen gäbe, so könnte dieser nie durch die stets wechselnde Mannigfaltigkeit und Besonderheit der Dinge befriedigt werden; diese aber ist das einzige, was den Sinnen erscheint.

Es giebt ja aber doch auch Gattungen solcher besonderen Gegenstände, welche darin das Allgemeine sind.

Das freilich, aber auch diese können wir nur durch den Verstand erkennen. Für den Trieb giebt es nur

zwei Gattungen von Dingen, welche durch dem Gegensatz entstehen, worin er selbst mit diesen Dingen begriffen ist; oder vielmehr sind es Gattungen von Empfindungen; denn die Dinge selbst sind doch nicht das, worauf der Trieb hinausgeht, sondern nur die Empfindungen, worin sie ihn berühren und begränzen.

Ich sehe schon, du meinst den Unterschied der Empfindungen, welche den Trieb befriedigen, oder ihm widerstreiten, also die angenehmen und unangenehmen.

Ganz richtig. Was wir aber vorhin das Schöne nannten, und nun unmöglich mehr als solches anerkennen dürfen, gehört doch wohl gewiß zu dem Angenehmen?

Ganz gewiß, da es ja den Trieb befriedigen sollte.

Es ist also auch nur das Besondere, welches den besonderen und einzelnen Trieb befriedigt. Nun sollte aber doch beim Genuß des Schönen unsre Seele ganz und ungetheilt in den Trieb übergegangen sein, und sich völlig in ihn verlieren. Nicht wahr?

Ja wohl. Auch sehe ich schon, daß du nun sagen wirst, die Seele verliere sich also ganz in den Trieb nach dem Angenehmen, und werde um so vollständiger den Sinnen unterworfen.

Du nimmst es mir von der Zunge, mein Freund. Diesen Genuß aber durch den Trieb nach dem Angenehmen, wenn sich unsre ganze Seele darin verliert, ohne sich noch ihrer Einheit und Selbständigkeit bewußt zu bleiben, ja indem sich diese Einheit selbst ganz in die Erscheinung stürzt, nennen wir die Wollust. Diese also hät-

ten wir doch vorher für den würdigen Genuß des Schönen angesehen.

Auf diesen Ausspruch erröthete der Jüngling ein wenig, und nachdem er in seiner Verlegenheit sich bedacht, sprach er fast verdrießlich: du siehst mich erschrokken, nicht weil ich mich vor Anselm beschämt glaube, sondern weil du mich, der ich mich dir so vertrauensvoll überließ, schmeichelnd in diese Falle verleitet hast.

Sei mir nicht böse, versetzt' ich, es ist mir lieber nach Cato's Ausspruch, daß du roth wirst als blaß. Aber du siehst ja auch wohl, daß ich selbst mit in die unbemerkte Grube gefallen bin.

Ich weiß recht gut, gab er zur Antwort, daß du mich nur hineingelockt hast. Was mich dabei betrübt, ist nur, daß du meine Meinung in einem so niedrigen Sinn auffassest, als wenn du schon das Schlimmste von mir voraussetzen müßtest. Ich hoffte, du würdest mir milder zuvorkommen.

Geliebter Freund, sprach ich, verlaß dich nie auf dieses Voraussetzen und Zuvorkommen. Die Welt läßt sich darauf selten ein, und kann es auch selten. Wenn es aber Freunde thun, so ist es oft eine Weichlichkeit, die vom rechten Wege zur Wahrheit ganz ableitet. Schon manche Freundschaft habe ich durch Voraussetzungen dieser Art eine Weile halten sehn. Je mehr mit der Zeit die Freunde, durch eine dunkle Stimme im Inneren gewarnt, sich unheimlich fühlten, desto weniger wagten sie an der guten Voraussetzung zu rütteln, wie ein Mann der aus Ahnung selbst scheut, sein Vermögen

mit den Schulden berechnend, zu vergleichen, bis endlich ein vollständiges Mißverhältniß herausbrach. Indessen ist es etwas anderes um ein Zutrauen zu einer guten Gesinnung, und was dieses betrifft, so erkläre ich, daß ich nichts Schlimmes von dir glaube, solltest du auch in allem Ernste etwas behauptet haben, das zuletzt auf die bloße Wollust hinausführte.

Aber auch dies, versetzte der Jüngling, kann ich nicht einmal gestehn. Nicht die sinnliche Wollust meint' ich ja, sondern den Genuß an dem Bilde, welches sich von der schönen Gestalt in der Einbildungskraft darstellt. Ja darin, dünkt mich, unterscheidet sich eben recht das Schöne von dem Angenehmen, daß dieses die unmittelbare sinnliche Befriedigung des Triebes hervorbringt, und also wirklich gegenwärtig sein muß, wenn es wirken soll, jenes aber durch die Einbildungskraft allein schon, und nie ohne diese, seine volle Wirkung thut; für sie mag aber auch wohl der allgemeine Trieb gelten.

Erstlich, mein Freund, sagt' ich ihm drauf, hättest du gleich im Anfang diese Unterscheidung der Einbildungskraft von den Sinnen machen sollen, und zweitens glaube ich noch gar nicht einmal, daß sie dir recht vielhelfen wird. Laß doch erst hören, was du darunter verstehst!

Ich verstehe darunter die Gabe des frei Erkennenden im Menschen, sich selbst durch seine freie Thätigkeit Gestalten äußerer Dinge auf beliebige Weise vorzubilden, und wiederum die erscheinenden Gegenstände selbst ganz

nach seiner eigenen Stimmung aufzufassen, und so in sein Eigenthum zu verwandeln.

Warum nennst du jetzt frei Erkennendes eben dasselbe, was uns vorher die Einheit in dem Erkennen war? Denn dasselbe ist es doch wohl?

Freilich ist es dasselbe.

Nun meinst du ohne Zweifel, durch diese Einheit werde auch die Erscheinung der Einheit erhoben und höre auf ein zerstreutes Mannigfaltiges zu sein.

So mein' ich es.

Und etwa ferner, auch der Trieb, in so fern er ganz in der Einbildungskraft und durch dieselbe erscheine, sei dadurch Einer, und folglich jener Trieb überhaupt, von welchem vorhin die Rede war?

Ja, so scheint es mir.

Dann würde also auch wohl dieser Trieb, unserem Verlangen gemäß, ganz sich selbst vollenden, indem er nicht allein selbst Gestalten schüfe, sondern auch die von außen gegebenen ganz und gar in sein Eigenthum, ja in sich selbst verwandelte?

So müßte es wohl sein, und damit wäre meine ganze Ansicht gerettet.

Ja, es fragt sich nur, ob sich alles wirklich so verhält. Hast du schon jemals gehört, daß diese Einbildungskraft im Stande sei, ganz neue und unerhörte Dinge zu schaffen, welche die Sinne vorher niemals wahrgenommen, oder daß sie irgend eine Empfindung in unserer Seele errege, die wir nicht schon einmal in allem Ernste gehabt hätten?

Das wohl nicht, aber in der Verbindung und Zusammensetzung ist sie doch frei.

Es kommt nur darauf an, was wir frei nennen. Denn zuvörderst muß sie doch, wenn sie durch die Gegenstände bestimmt ist, eben so wechselnd und mannigfaltig sein, wie jener Trieb nach dem Angenehmen. Schon daran zeigt sich, daß sie die Freiheit ihres Schaffens, von einer Seite wenigstens, sich nur selbst einbildet, noch mehr aber von der anderen.

Von welcher?

Von welcher anders, als von der Seite der wirklichen Gegenstände, mit welchen sie ja bei jedem derselben ganz und ungetheilt zusammenschmilzt? Oder glaubst du, daß wir irgend einen einzelnen Gegenstand auch nur als solchen, und wie er grade beschaffen ist, auffassen könnten ohne Einbildungskraft?

Es schien mir immer, das Auffassen des Gegenstandes für sich geschehe durch die sinnliche Anschauung, und was nachher damit vorgehe, sei die Beziehung desselben auf allgemeine Begriffe im Verstande.

Aber was nennen wir denn Anschauung, als den Punkt, in welchem Erkennen und Gegenstand völlig zusammenfallen? In ihr ist also noch kein Erkennen, welches du das deinige nennen dürftest. Denn du kannst weder sagen, dieses Gemeinschaftliche sei Erkennen für sich, noch daß es Gegenstand für sich sei. Darum kann auch eine solche Anschauung, die wir doch immer wieder als unser eigenes Erkennen betrachten, nie rein vorkommen.

Ja, nirgend ohne Beziehung auf Begriffe.

Auch außer dieser Beziehung muß ja die Anschauung selbst eine allgemeine Seite haben, indem es ja durchaus das Eine und selbe, nämlich unser in sich einfaches Erkennen ist, welches in allen einzelnen Anschauungen sich vollständig wiederholt, und in welchem sie eigentlich als Thatsachen des Erkennens allein zu finden sind. Nun hattest du doch wohl bei deiner Einbildungskraft nichts anderes im Sinn, als eine solche Einheit des Erkennenden, welche die Anschauungen als solche, und also natürlich auch von ihrem eigenthümlichen Standpunkte in sich aufnähme?

Wohl nicht, und diese wird also auch wohl mit der eben aufgezeigten zusammenfallen. Doch schien mir eine größere Freiheit in meiner Einbildungskraft zu sein.

Ist es nicht genug, wenn sie die Freiheit des Ordnens hat von ihrer Einheit aus? Bleibt sie aber in Ansehung der Gegenstände gebunden, wie du zugiebst, so kann auch der Trieb selbst, so fern er in der Einbildungskraft erscheint, nur durch diese begrenzt und vollendet werden.

So muß es wohl sein. Sollte aber nicht die Einbildungskraft, indem sie die Anschauungen aus sich selbst wieder erzeugt, diese doch von neuem erschaffen, und so doch sich selbst begrenzen?

Bedenke nur dies: Wenn die Einbildungskraft Anschauungen hervorbringt, und diese nach ihren eigenen Gesetzen ordnet, muß sie dieselben nicht hervorbringen

nach einzelnen Gegenständen, die sie schon einmal durch die Erfahrung in sich aufgenommen hat?

Allerdings.

Wonach wird sie nun grade diese bestimmten Gegenstände wählen, die sie erschaffen will? Doch nicht nach Begriffen?

Gewiß nicht, denn diese haben wohl gar keine Bedeutung für sie.

Also nach einer inneren nothwendigen Richtung ihrer Thätigkeit grade auf diese Gegenstände. Diese Richtung ist aber eben der Trieb selbst. Oder pflegt nicht dem Liebenden seine Einbildungskraft das Bild des geliebten Gegenstandes, dem Wollüstigen wollüstige, dem Kriegerischen kriegerische Bilder in der Seele zu erschaffen?

So ist also auch die Einbildungskraft den einzelnen Trieben unterworfen.

Wie du siehst. Ja sie ist recht der Sitz der Leidenschaften, die nichts andres sind, als die herrschend gewordenen Triebe. Wodurch äußern sich diese auch mehr, als daß sie immer dieselben Bilder der ersehnten Gegenstände wieder in der Seele erneuern, so daß sich das Streben und das Bild des Genusses immer gegenseitig erzeugen und anfeuern! Auf der andern Seite aber sahen wir, daß die Seele nicht einmal irgend eine sinnliche Empfindung ohne Einbildungskraft aufnehmen kann. Denn die Lust würde ohne sie gar nicht in unser Bewußtsein übergehen, und was wäre sie dann?

Ich sehe schon, rief er darauf, daß ich von allen

Seiten geschlagen bin, und daß du mich nur recht in meiner falschen Meinung bestärkt hast, um sie desto sicherer mit allen ihren Wurzeln auszureißen. Und doch ist dir dieses eigentlich noch nicht gelungen. Denn wenn auch mein Verstand nicht allein deinen Gründen nachgeben, sondern sie selbst noch bekräftigen muß, so bin ich doch immer noch von Seiten meines Gefühls in meiner alten Ansicht befangen. Das Einzige was mich noch tröstet, ist aber, daß du wiederum so nachdrücklich jenes Gefühl hast bestätigen müssen, so daß wir wohl eigentlich beide mit einem vollständigen Widerspruche kämpfen, wenn du nicht etwa auch das noch im Sinne hast, diesen aufzulösen, wovon ich aber kein anderes Ende absehe, als die Vernichtung der Schönheit selbst.

Hättest du denn nicht auch den guten Willen, sagt' ich darauf, etwa noch irgend eine Rettung derselben zu versuchen? Freilich sind wir, ausgehend von der Voraussetzung, die ganze Schönheit liege in der Gestalt, auf die Wollust und das Angenehme gekommen; jedoch in der That nur dadurch, daß wir immer genöthigt waren die Gestalt von Gesichtspunkten zu betrachten, die an sich schon der Schönheit widersprachen. Es fragt sich noch, ob dieser Widerspruch nicht zum Vortheil der Schönheit aufzulösen sei.

Ich sehe noch kein Mittel. Denn das, worin die beiden widersprechenden Seiten durchaus ihrem Wesen nach zusammentrafen, war ja eben die Gestalt, und diese ist auch der Sitz des Widerspruches selbst.

So hilft es vielleicht, wenn wir das am Schönen

betrachten, worin es nicht mit dem Angenehmen übereinstimmt, und offenbar müssen wir jetzt dieses verfolgen. Was aber war das?

Es sollte etwas sein, das den Trieb an sich in seiner Einheit befriedigte; aber diesen gab es ja gar nicht.

Vielleicht haben wir dies nur falsch angesehen, und es kommt nicht sowohl auf den Trieb an, als auf die Einheit. Da wir nun fanden, daß der Trieb allezeit mit der Mannigfaltigkeit verbunden sei, warum scheiden wir ihn nicht ganz von der Einheit, und betrachten diese für sich?

Alsdann würde uns aber diese Einheit auch wohl etwas ganz andres werden als der Trieb?

Ohne Zweifel. Es wäre jene allgemeine Einheit des Erkennens, welche das Mannigfaltige in sich aufnimmt, und das Gemeinschaftliche und bleibende darin, unter immer höhere Einheiten des Denkens bringt.

Also der Begriff?

Den mein' ich.

Wo du hinaus willst, sehe ich nun wohl; auf die Erklärung des Schönen, daß es das Mannigfaltige sei, in welchem sich die ordnenden und verbindenden Begriffe vollständig offenbaren. Auch weiß ich, daß diese lange Zeit für die richtigste gegolten hat, und aus der Wolfischen Schule durch Alexander Baumgarten hervorgegangen ist. Aber ich muß dir gestehen, sie ist immer meinem innersten Gefühle durchaus widersprechend vorgekommen, und mir am allermeisten zuwider gewesen, so

daß ich dir jetzt mehr aus Glauben und Vertrauen, als aus Ueberzeugung folgen werde.

Ich kann dir darauf nur antworten, daß offenbar der Gang unseres Nachdenkens uns dahin geführt hat.

Desto schlimmer scheint mir dies für unser ganzes Unternehmen zu sein. Doch bitte ich dich, wenn es dir so gefällt, auch diesen Standpunkt näher zu prüfen, wiewohl ich wenig Gutes dabei absehe.

Nun, so sage mir denn zuerst, warum dir die Erklärung durch den Begriff so verhaßt ist.

Weil sie mir zwei für die wahre Betrachtung des Schönen höchst verderbliche Eigenschaften zu haben scheint.

Und diese wären —?

Erstlich ist es meinem Gefühl zuwider, daß ein Begriff, der aus den wirklichen, lebendigen Gegenständen nur abgezogen und eine leere Form derselben ist, das Wesen dessen sein soll, was mir das eigentliche, ja das vollkommenste Leben dieser Dinge selbst zu sein scheint. Das zweite aber ist, daß auf diese Weise die schönen Dinge und ihre einzelnen Theile keinesweges ihrer selbst wegen da wären, sondern irgend eines besonderen Zweckes wegen, den ihnen der Begriff aufstellte.

Diese Einwürfe lassen sich freilich hören. Es kommt aber noch darauf an, ob sie auch auf den wahren Sinn einer solchen Erklärung gerichtet sind, und das erste für uns wird wohl sein, nachzuforschen, welchen vernünftigen Inhalt diese überhaupt einschließen könne. Zuvör-

berſt ſiehſt du ſelbſt ganz richtig ein, daß Zweckmäßigkeit allein nicht Schönheit ſein kann.

Gewiß, wie ich eben ſchon geſagt habe.

Aber dieß iſt ja auch nicht die einzige Art, wie wir uns Begriffe in Beziehung auf die Dinge vorſtellen können. Enthalten denn nicht alle Gegenſtände, die wir in der Natur um uns her wahrnehmen, Begriffe, auch in ihrer Beſonderheit?

Wenigſtens ziehen wir aus ihnen unſere Begriffe ab.

Nun? Könnten wir ſie denn daraus hernehmen, wenn ſie nicht ſchon darin gegenwärtig wären?

Ja, darin mögen ſie wohl liegen, aber darin verborgen, und von dem Mannigfaltigen, das wir durch die Sinne an den Dingen wahrnehmen, gleichſam überſchüttet.

Du ſprichſt einen offenbaren Widerſpruch aus. Denn wenn das Mannigfaltige an einem Dinge und ſein Begriff nicht ganz von derſelben Art wäre, ſo müßte ja zweierlei durchaus verſchiedenes und entgegengeſetztes in dem Dinge ſein.

So iſt es auch wohl.

Wie kann es aber ſein? Wenn wir zum Beiſpiel einen einzelnen Baum nehmen, ſo müßte derſelbe durch ſeine Mannigfaltigkeit etwas an ſich haben, was nicht in den Begriff des Baums mit aufginge und dieſem alſo widerſpräche.

Ja, das wodurch er dieſer beſtimmte Baum iſt.

Aber er bleibt doch ganz Baum, und alles Einzelne an ihm muß zu dem Begriffe Baum zuſammenſtimmen;

sonst hätten wir ja ein Unding, in welchem das was Baum, und das was nicht Baum ist, vereinigt wäre, und das ist doch etwas Unmögliches.

Freilich wohl.

So ist es aber auch mit jedem einzelnen Dinge, jedes hat auch seinen eigenen Begriff.

Wie so? Es bezieht sich ja als einzelnes nicht auf den Begriff, sondern bloß auf die einzelne Vorstellung oder Anschauung, wie die Logiker sagen.

Vielleicht haben die Logiker Unrecht, wenn sie das sagen. Hat denn nicht jedes Ding eine Einheit, wodurch es das ist, was es ist, und wozu alle seine verschiedenen Zustände und Eigenschaften, durch die es im Raum und Zeit hindurchgeht, zusammen stimmen müssen, wenn es nicht etwas anders sein soll, als es ist, welches ebenfalls Unsinn wäre?

Auch das muß ich zugeben.

Dieses Einfache in jedem Dinge ist doch wohl sein Begriff? Und es muß sich doch wohl mit diesem eben so verhalten, wie mit jenem allgemeinen?

Es ist wohl nicht anders, wenn wir es so betrachten.

Es kann also die erscheinende Mannigfaltigkeit eines Dinges nur die Eine Seite des Einen und selben Gemeinschaftlichen sein, dessen andere Seite sein Begriff ist; das heißt, das Mannigfaltige ist nur der entwickelte oder aus einander gezogene Begriff, die Einheit nur das zusammengefaßte Mannigfaltige.

Mit dem vorigen wenigstens stimmt dies ganz überein.

Wenn es nun eine Erscheinung giebt, in welcher sich diese Einheit des Begriffes und des Mannigfaltigen offenbaret, ist dieses nicht eine schöne Erscheinung? Und kann man nicht behaupten, daß darin weder von einer leeren Form des Begriffes, noch von einer Zweckmäßigkeit der einzelnen Theile die Rede sein könne?

Hierin hast du Recht, wenn es eine solche Erscheinung giebt.

Wo nun aber der Begriff nur als leere Form erkannt wird, da ist auch schon die Schönheit aufgehoben, und eben so, wo nur das Mannigfaltige, oder wo es wenigstens ganz überwiegend als solches wahrgenommen wird. Nicht wahr?

So würd' es sein.

Du folgst mir, sagt' ich, immer noch widerstrebend, und giebst nur bedingt zu, weil dein altes Vorurtheil über den Begriff bei dir noch zu fest sitzet. Vielleicht wirst du es einsehn, wenn wir nach diesen Grundsätzen die schöne Erscheinung selbst als eine solche betrachten, in welcher Einheit und Mannigfaltigkeit vollkommen vereint ist. Dies aber ist es eben, was wir schon vorher in dem schönen Körper bemerkten, als wir ihn noch ganz mit den Augen des Triebes ansahen. Denn jener sanfte Uebergang der Formen in einander, jene Stetigkeit der Richtungen in beständiger Abwechselung, jene untrennbare Vereinigung des Graden und Runden, die einander dem bloßen Begriffe nach zu widersprechen scheinen, was ist alles dieses anders, als eine solche Beschaffenheit des Körpers, worin sich mit der Einheit und Verknüpfung des Gemeinschaftlichen doch zugleich das

ganz Eigenthümliche und Besondere eines jeden Theiles vollständig ausdrückt? Das Ganze stellt sich dar in dem vollkommenen und in sich selbst zurückkehrenden Zusammenhange des Einzelnen, und so begleitet es nicht allein beständig diesen Zusammenhang, sondern sein Wesen geht auch in jeden einzelnen Theil über, und ist darin gegenwärtig, weil es ohne ihn nicht gedacht werden kann; das Einzelne dagegen ist nicht allein durch jenen Zusammenhang mit dem Ganzen da, sondern auch nur durch das Ganze selbst und in demselben. Von dem allumfassenden Auge bis zu den im stets wechselnden Tanze flüchtigen Ferſen, hat jedes Glied sein ganz eigenthümliches Leben, und doch in diesem nur das Leben des Ganzen in sich. In den Theilen des Körpers nun, wo der Begriff überwiegt, stellt sich das Grade mehr gesondert von dem Runden dar, wie mitten in der rundlichen Form des Angesichts, die Nase fast in grader Linie mit der Stirn fortgeht; in den andern Gliedern geht beides unmerklich in einander über, wie in dem leicht geschwungenen Schenkel, bis endlich in den äußersten Theilen wieder eine strengere Besonderheit zu erkennen ist. Wenn nun so die einzelne Gestalt ganz sich selbst genügt, so ist sie auch vollendet durch sich selbst, und je mehr sie auf diese Weise alle ihre Bedingungen und Beziehungen in sich selbst umschließt, desto mehr wird sie dadurch schon für sich zum allgemeinen Begriff des Menschen überhaupt. Denn nun ist in ihr kein Besonderes mehr, was nicht auch zugleich der allgemeine Begriff selbst wäre. Je mehr also die Erscheinung ihren eigenen Begriff in sich darstellt, desto mehr stellt sie auch

den allgemeinen Begriff in sich dar. Es wird zuletzt der allgemeine Begriff selbst, in einem einzelnen Wesen erscheinend, und das ist es vielleicht, was wir das Schöne nennen.

Wahrlich, versetzt' er, nun fang' ich an, auch hier etwas heller zu sehn. Jetzt scheint mir, als würde die bloße Erscheinung zu jener Allgemeinheit und Vollkommenheit, die wir im Schönen bemerken, erst dadurch gehoben, daß der Begriff selbst darin erfaßt werden kann. Und gewiß werde ich zur Ueberzeugung kommen, wenn du mir noch zwei Fragen beantworten willst.

Sprich sie nur aus.

Die erste ist die: Warum kann der Begriff ganz in die Erscheinung übergehn, welche doch die Oberfläche und das Aeußere des Körpers ist, da er doch das Wesen desselben bestimmt, und also weit mehr im Innern ausgedrückt sein sollte?

Dies ist nicht allzu schwer zu beantworten. Sobald wir bei der Betrachtung des Inneren den Begriff anwenden, so erscheint uns darin alles durch die Verhältnisse von Zweck und Mittel geordnet, welche du ja selbst als dem Schönen ungünstig erkennst. Zwar ist diese Anordnung durch eine höhere Kunst vollbracht, als durch welche wir mit Willkühr Zweck und Mittel verbinden, aber wenigstens ist beides doch nur in einem stetigen Uebergange und in Wechselwirkung mit einander. Nicht so ist es in der Gestalt, in welcher die inneren Anstalten ihr Ziel erreicht haben und vollendet erscheinen, worin daher auch Zweck und Mittel, Begriff

und Erscheinung sich vollständig verknüpfen können. Die häßlichste Gestalt wird also die sein, in welcher sich Zweck und Mittel gar nicht einmal entsprechen, die weniger schöne die, worin ihr Uebergang in einander noch wahrgenommen wird, die schönste die, worin beide ganz mit einander gesättigt sind. Und dies ist, im Vertrauen gesagt, der Grund, warum der männliche Körper allezeit den weiblichen an Schönheit übertrifft. Bist du nun über diesen Punkt beruhigt?

Vollkommen; denn es erscheint hier nur wieder, was wir schon früher über die unvollkommene Schönheit fanden.

Trage denn deine zweite Frage vor.

Diese sollte mich ganz über meine frühere Ansicht beruhigen. Wenn nämlich hier der Begriff ganz in der Erscheinung liegen soll, so muß doch wohl alles insgesammt durch die sinnliche Anschauung wahrgenommen werden, wie ich es mir gleich anfänglich dachte?

Hier kann ich dir nicht zu Hülfe kommen. Vielmehr ist es eben dies, wodurch sich unser jetziger Standpunkt von dem früheren durchaus unterscheidet. Freilich müssen wir das Mannigfaltige und Besondere durch die Sinne wahrnehmen, aber die Verknüpfung desselben mit dem Allgemeinen ist doch allein Sache des Verstandes, und dieser wird also dabei wenigstens eben so thätig sein, als die Wahrnehmung.

Es ist also wohl ein Zusammengesetztes aus beiden, was hier thätig ist?

Es ist, so scheint es, der ganz in Wahrnehmung

übergegangene Verstand. Wie vollkommen aber das Schöne sei, wenn wir es so betrachten, magst du erkennen an dem Verhältniß des Erhabenen und Schönen, wie es sich hier zeigen muß. Das Erhabene rührte uns doch her von der Seele, das heißt von dem Einfachen, dem Gedanken, dem Begriffe; das Schöne aber fand sich da, wo dieser ganz in das Mannigfaltige und Besondere versunken war. Wie muß sich also beides hier verhalten?

Offenbar, sprach er, so, daß beides gar nicht von einander zu unterscheiden ist; und wenn uns früher das Erhabene ein noch unvollkommenes Schönes war, so wird es hier mit in dem Schönen sein, und keine vollkommene Schönheit Statt finden, welche nicht zugleich ganz erhaben wäre.

Dies wirst du auch bestätigt finden, wenn du die Erfahrung prüfen willst. Weißt du aber auch wohl, warum es sich so verhält?

Mich dünkt, dies ist ganz deutlich. Wenn nämlich das Einfache sich auch nur im geringsten absonderte, und zu unterscheiden wäre, so würde der Begriff nichts anders sein, als was er gewöhnlich ist, wenn wir ihn ganz abgesondert für sich, als bloße Form des Denkens betrachten.

Und umgekehrt, würde er ja wohl auch ganz verschwinden, wenn das Mannigfaltige überwöge?

So würde es sein.

Vortrefflich. Es entsteht also ein drittes, ganz Eigen-

genthümliches, wenn beide vollständig in einander übergegangen sind.

Ohne Zweifel.

Wenn also der Begriff ganz für sich betrachtet wird, so ist er die bloße leere Einheit, welche gleichsam von außen her auf das Viele und Mannigfaltige angewandt wird. Diese aber können wir das Maaß des Vielen nennen? Nicht wahr?

Daran hindert nichts.

Wenn er aber mit dem Mannigfaltigen ganz verschmilzt, ist dann nicht das Maaß und das Gemessene Eins und dasselbe?

Das möchte wohl der vollständigste Ausdruck dafür sein.

Wir können also das Schöne nun am besten so erklären: es sei das Gemessene, welches als solches schon zugleich sein eigenes Maaß in sich trage, und wiederum das Maaß, welches schon sein eigenes Gemessenes sei.

Gewiß wäre das die erschöpfende Erklärung.

Du kannst es auch daran sehen, daß sich die größten Kenner bemüht haben, ein Maaß für die verschiedenen Gattungen der Schönheit festzusetzen, das heißt ihre Grundverhältnisse auszumitteln. So bestimmten Nikolaus Poussin und Audran, wieviel Gesichtslängen der menschliche Körper haben müsse, und zugleich nahmen sie diese Bestimmung nicht aus allgemeinen Urtheilen und Schlüssen über dessen Natur her, sondern aus den schönsten Bildsäulen, die uns aus dem Alterthum übrig

geblieben sind, und stellten diese als Regeln der Kunst oder begründete Ausnahmen von denselben auf. Ob sie daran recht gethan haben, daß sie hier das Maaß oder den Begriff von seiner Erscheinung trennten, ist eine andere Frage.

Gewiß unrecht, wenn sie nicht eben dadurch bloß zur Erkenntniß des Schönen hinleiten wollten.

Das werden sie also wohl gewollt haben. Wer sich aber nun die Verhältnisse vorher nach dem Maaße eintheilen und dann ein schönes Werk danach ausarbeiten wollte, der würde doch gewiß sehr fehlen.

Ganz sicher. Er würde anstatt einer lebendigen Gestalt eine steife Anwendung der Regel hervorbringen.

Würde nun nicht die Schönheit am vollkommensten erscheinen, wenn es eine Erscheinung gäbe, die schon als solche das Maaß selbst wäre?

Wo giebt es aber eine solche Erscheinung?

Es müßte eine sein, in welcher sich selbst etwas ganz Einfaches darstellte, das gemessen werden kann. Ganz einfach aber ist zum Beispiel doch wohl die Zeit?

Ohne Zweifel?

Und die Zeit stellt sich am reinsten dar in den Tönen. Denn diese haben als solche doch gar nichts, wodurch sie irgend einem anderen Gebiete angehörten.

Die Musik sollte also das sein, worin das Gemessene, das sein eigenes Maaß ist, am reinsten erschiene? Nach unseren Behauptungen müßte es auch wohl so sein. Es fällt mir aber doch dabei eine gar große Sonderbarkeit auf.

Und die wäre —?

Daß, wie gewöhnlich behauptet wird, und wie wir auch selbst erfahren, die Musik, um nicht von Begriffen zu sprechen, nicht einmal Vorstellungen hervorbringt, sondern nur Empfindungen, welche doch gewiß ganz in das Gebiet der Wahrnehmung gehören, und nun doch von dem Verstande begriffen werden sollen.

Siehst du nicht, daß diese gewöhnliche Ansicht, deren du zu rechter Zeit erwähnst, hier grade dienen muß, unsere Meinung recht vollkommen darzustellen?

Ganz sehe ich das noch nicht.

Die Empfindungen, liebster Freund, sind doch gewiß das allermannigfaltigste in uns, das, worüber unser einfaches Erkennen am allerwenigsten Herr ist, und wodurch wir jeden Augenblick nach einer anderen Seite hingezogen werden. So stürmisch aber, und verworren, und das Einfache in unserer Seele durchaus trübend und überschüttend, werden sie doch wohl durch die Musik nicht dargestellt oder erregt? Vielmehr erhalten sie selbst Maaß und Ordnung dadurch, und werden hiervon ganz angefüllt und durchdrungen. Kann nun aber der Verstand, der ja das Verschiedene vereint, dies wohl vollkommenener thun, als wenn er die größte Mannigfaltigkeit und Vielheit zur reinsten Einheit nicht allein verknüpft, sondern sie ganz und gar damit durchdringt, und sie so gleichsam durchsichtig macht für das Maaß und die Ordnung? Die vollkommenste Musik wird also die sein, worin das größte Gewimmel und Gewirre von einzelnen Tönen in das einfachste

und reinſte Maaß aufgeht, daß die Verwirrung vollkommen harmoniſch wird, wie Shakspeare ſagt. Siehe, ſo wird das Beſondere und Einzelne zu reiner Allgemeinheit erhoben, und ſchwebt frei in dem klaren Aether des Begriffes, abgelöſt von dem Stoffe und den unzähligen Bedingungen der Zufälligkeit, und dennoch wird es dadurch nichts fremdes oder neues, ſondern es behält unverletzt die Eigenthümlichkeit, die es vorher beſaß. Der ſinnliche Stoff ſelbſt wird alſo verklärt als ſolcher, und bleibt doch, was er war, und bleibt uns ſo nahe und ſo verwandt, wie er war. Die Seele nun, welche dieſe bunte und doch zugleich einfach klare Welt in ſich aufnimmt, wird ſelbſt klar und harmoniſch mit ſich ſelbſt. Wenn in ihr bloß der Begriff thätig oder nur überwiegend wäre, ſo würde ſie mit dieſem gegen die andringende Welt des Mannigfaltigen und die ſie beſtimmenden Empfindungen ankämpfen, und dieſe unter das Maaß zu bringen ſtreben. Sie wäre dann in ſich zerriſſen, und in einen nie zu beſchließenden Streit verwickelt. Denn der Begriff oder die klare Einheit des Verſtandes ſchämt ſich gleichſam jener verworrenen Flut der Empfindungen, von welchen das Gemüth gewaltſam hin und her geſchlagen wird. Die Muſik dagegen macht ihm nicht bloß wieder Muth, ſondern ſie ſtürzt ihn ſelbſt in das unendliche Gewimmel; da muß er einſehn, daß ihm auch dieſes nicht fremd ſei, ſondern das es recht ſein eigenes Element werden könne; denn ſie erhebt daſſelbe vollkommen zu ſeiner Klarheit, indem ſie allenthalben das Maaß darin erfüllt. So wird der

Verstand erst in sich selbst vollendet, und gelangt zur vollkommenen Seligkeit. Denn seine Einheit ist ganz ausgefüllt mit der Sinnlichkeit, und diese kann ihm nun nichts mehr anhaben, ihn nicht trüben und verwirren, da sie ganz mit in sein Maaß aufgegangen ist. Darum ist die Musik die Erscheinung der Schönheit, die am meisten unser ganzes Leben ergreift, uns in eben demselben Augenblick zur stürmischen Leidenschaft aufregt und in tiefes Nachsinnen versenkt, Ruhe und Unruhe, Raserei und Besonnenheit in uns auf auf das innigste verschmelzt. Ja sie kehrt unser ganzes Wesen um und schafft es neu, indem auch das Unruhige und Getrübte darin, nur als der mannigfaltig gebrochene Strahl desselben einfachen Lichtes erscheint. Wer aber sich selbst hinabstürzt in das Mannigfaltige und die bloße Empfindung, der kann sie weder würdig genießen noch hervorbringen, der mißbraucht sie zur Dienerin der Sinnlichkeit. Wie weise waren daher die Alten, die sie als einen so wichtigen Gegenstand für den Staat ansahen, und Gesetze über sie gaben, weil sie wohl bemerkten, daß sie zugleich das heilsamste und das gefährlichste Mittel sei auf die menschlichen Gemüther einzuwirken!

Ich bin überzeugt, sagte darauf Erwin. Denn wenn ich es nun recht bedenke, so hast du deine Behauptung grade an demjenigen aufgezeigt, was ich zuerst hätte anführen sollen, um meine Meinung von der sinnlichen Wahrnehmung zu unterstützen, nämlich an den Empfindungen.

Mir scheint es nur, sprach ich, als wenn Anselm

und Bernhard noch nicht unserer Meinung wären. Ich dächte also, wir kämen ihnen diesmal zuvor, damit sie uns nicht wieder auf eine Untersuchung hinführen, die wir doch über kurz oder lang vornehmen müssen, und wir lieber thun, was gethan muß sein, noch eh man uns gebeut, wie Flemming so weise räth.

Du willst also wohl hinterher unsere jetzige Darstellung des Schönen eben so prüfen, wie die vorige, ob sie nämlich nach den Gesetzen unsrer Erkenntniß auch etwas Mögliches und Wirkliches enthalte? Da fürchte ich nur, wird es auch eben so ablaufen, wie vorher. Denn wenn das, was in der Schönheit vereint ist, aufgelöst wird, so möchte sie am Ende gar nicht bestehen können.

Wenn du das wirklich fürchtest, so ist es doppelt nöthig uns von dieser Seite sicher zu stellen, und zu sehen, ob eine so innige Verknüpfung des Einen und Mannigfaltigen auchwirklich hervorgebracht werden kann.

Ich denke, sie ist schon an sich selbst da.

Wie so das?

Hast du denn nicht selbst schon behauptet, der Begriff werde nicht von uns erst aus den Dingen geschaffen, sondern liege schon vorher darin, ja ein jedes Ding sei ganz und gar nichts anderes als der Begriff selbst, und deswegen habe ein jedes seinen eigenen Begriff?

Das behauptete ich, und bleibe dabei auch noch. Aber gelten kann dies doch nur, wenn wir uns die Dinge schon so denken, wie wir sie im Verstande mit ihren Begriffen vereinen, wo wir das viele, das ein

jedes an ſich hat, ſchon vollſtändig in die Einheit aufnehmen.

Freilich nur ſo; aber ich denke, das thun wir beſtändig.

Auch das iſt wohl richtig, aber wir müſſen immer zweierlei darin unterſcheiden. Denn wenn die Anſchauung in der That immer nur den gegenwärtigen Moment auffaßt, und ins Unendliche wechſelt, ſo wird durch ſie zwar das Mannigfaltige wahrgenommen, aber doch wohl nicht in ſo fern, als daſſelbe vollkommen zum Begriffe zuſammenſtimmt, da ja der wechſelnde Fluß der Erſcheinungen immerfort die Einheit auflöſt, welche der Begriff gleichſam zuſammen bindet?

Du willſt alſo das Mannigfaltige in ſich ſelbſt unterſcheiden, je nachdem es vom Begriffe zuſammengefaßt, oder durch Anſchauung wahrgenommen wird, wie es mir ſcheint.

Allerdings, ſagt' ich.

Wenn ich nur wüßte, verſetzt' er, wie dies mit der gewöhnlichen Anſicht vereinigt werden könnte. Denn hienach müßte es zwei ganz verſchiedene Gebiete des Mannigfaltigen geben, das eine, worin daſſelbe mit dem Begriffe übereinſtimmt, das andere, worin es ins Unendliche wechſelt.

So muß es wohl ſein, die gewöhnliche Anſicht ſei, welche ſie wolle, und zwar wird doch wohl jenes Gebiet ganz vom Verſtande beherrſcht werden, dieſes aber von der ſinnlichen Wahrnehmung?

Ohne Zweifel.

Und beides widerspricht sich doch vollkommen, und schließt sich gegenseitig aus, so daß der Verstand nicht wahrnehmen und die Wahrnehmung nicht auf Begriffe beziehn kann. Ehe wir nun weiter gehn, müssen wir uns also entschließen, welchem von beiden Gebieten wir die Erkenntniß des Schönen zuschreiben wollen. Das haben wir nun schon gesehn, daß es ganz die Uebereinstimmung mit sich selbst in sich trägt, wie der Begriff mit seinem Mannigfaltigen im Verstande.

Ja, das wohl; aber es muß ja doch erscheinen und wahrgenommen werden. Ohne dies kann ich mir kein Schönes denken. Ich würde daher der Meinung gewesen sein, daß es im Gebiete der Wahrnehmung zu Hause sei.

Das würde ich dir auch nicht abstreiten können. Denn daß wir wahrnehmbare Dinge, äußere Gegenstände der Sinne schön nennen, das leidet wohl keinen Zweifel. Aber damit sind wir nicht allein wieder völlig uneins, sondern die Dinge sogar, die doch wohl mit sich selbst einerlei sein müßten, erscheinen hier in sich gespalten, und mit sich unvereinbar, in so fern sie durch den Begriff oder durch Anschauung aufgefaßt werden; und endlich theilt in dieser Rücksicht auch das Schöne das Schicksal aller übrigen Dinge, und unterscheidet sich in nichts von ihnen.

Dachte ich es nicht vorher, daß es als Schönes wieder ganz würde aufgelöst, und allen übrigen Dingen gleichgestellt werden?

Ehe wir es aufgeben, sagt' ich, laß uns noch

sehn, ob derselbe, der uns in diese Noth gestürzt hat, uns nicht auch wieder daraus befreien kann. Jene Uebereinstimmung alles Einzelnen mit dem Begriffe, nennt Baumgarten die Vollkommenheit eines Dinges, und darin hat er auch wohl ganz recht; denn dadurch stimmt ja das Ding mit sich selbst überein, und ist in sich vollständig. Nun sieht er aber eben so gut wie wir ein, daß ein schönes Ding auch erscheinen und ein Gegenstand der Wahrnehmung sein muß.

Wie vereinigt er aber beides?

Die Wahrnehmung, sagt er, ist unvollkommen und verworren, weil sie eben stets wechselt, und nie zur Vollständigkeit des Begriffs gelangen kann. Die Erkenntniß des Verstandes dagegen kann den Begriff ganz durchdringen, und ist daher klar und vollkommen. Wenn nun ein vollkommenes Ding sich in der verworrenen sinnlichen Erscheinung darstellt, und also durch die Wahrnehmung aufgefaßt werden muß, so nennen wir dasselbe schön.

Diese Auskunft ist mir sehr ungenügend.

Warum?

Weil mir das Schöne dadurch wieder herabgesetzt wird; denn es wird ja darin nichts als die unvollkommene Erscheinung eines vollkommenen Wesens.

Das würden wir uns nun doch müssen gefallen lassen, wenn es nicht anders wäre. Fürchte aber nichts. Denn du wirst wohl bemerken, daß es auch innere Gründe giebt, welche diese Meinung untergraben.

Sie sollen mir willkommen sein.

So höre denn. Die Vollkommenheit eines Dinges, oder das Ding selbst, als Vollkommenes betrachtet, kann, wie Baumgarten selbst gesteht, durch nichts erkannt werden, als durch den Begriff im Verstande. Wie soll sie denn nun in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen? Dieses fühlte er auch, und er unterschied deshalb eine Vollkommenheit für den Verstand und eine sinnliche, welche bloß für die Erscheinung und in den erscheinenden Dingen sei.

Er nahm also, sprach Erwin, unsere beiden Gebiete des Mannigfaltigen auch an, hielt aber selbst in dem für die Wahrnehmung bestimmten eine Vollkommenheit für möglich?

So that er, versetzt' ich, aber bedachte nicht, daß er sich selbst widersprach, was schon andere vor uns leicht gefunden haben. Denn giebt es eine Vollkommenheit des Einzelnen, die den Begriff erfüllt, so kann diese nach seiner eigenen Behauptung nur durch den Verstand erkannt werden; der Begriff aber, der gar nicht wahrgenommen wird, kann den Sinnen nicht als Vollkommenheit erscheinen, sondern stellt sich für sie vermittelst des Einzelnen doch immer nur verworren dar. So fällt denn das Schöne unvermeidlich unter das allgemeine Gesetz aller übrigen Dinge, und es ist also auch nicht das Schöne mehr.

Es wäre uns also, rief er, wirklich abermals in des Rauches Schatten aufgegangen, um mit den Alten zu sprechen.

Nicht anders, und ich weiß in dem, was wir

bis jetzt aufgefunden haben, kein Mittel, es zu erhalten.

Mir ist es doch lieb, ich muß es dir aufrichtig gestehen, daß es durch diese Baumgartensche Lehre nicht zu Stande gekommen ist. Ich werde dadurch auch in einer Meinung, die ich früher äußerte, bestätigt.

Welche war das?

Ich sehe jetzt deutlich, daß die beiden ganz getrennten Gebiete des Begriffs und der sinnlichen Wahrnehmung nur durch Zweckmäßigkeit zu verknüpfen sind, und daß die Schönheit darin nicht liegen könne, sagte ich vorher.

Sehr richtig bemerkst du das; und du kannst auch, wie du leicht einsehn wirst, noch hinzusetzen, daß Baumgartens sinnliche Vollkommenheit, wenn sie recht im wahren Sinne gefaßt wird, doch auf nichts hinführe, als auf das Angenehme.

Auch das glaube ich schon einzusehn. Nun bitte ich aber dich und euch alle, daß wir endlich aufhören einzureißen, und einmal wirklich aufbauen. Denn ein Schauder beschleicht mich, wenn ich mir vorstelle, daß am Ende die Schönheit, überall hin verfolgt, aus einander fließe, wie ein Gespenst, dem man zu Leibe geht, und daß wir zuletzt uns in einer ganz schönheitslosen Welt finden möchten, worin uns nur die Scheinbilder der Schönheit neckten und täuschten.

Das wäre freilich entsetzlich, antwortete ich, wenn das, was uns nicht das Erfreulichste, sondern das Reinste und Herrlichste in der uns umgebenden Welt zu

sein scheint, gänzlich daraus verschwände, und ein bitterer Hohn wär' es, der uns angethan würde, wenn uns doch leere Scheinbilder eines solchen Gutes durch das das Leben verfolgten, die uns in ihrer Leerheit auf die Art ärger quälten als die Strafen des Tantalos. Darum laß uns lieber zur Hülfe unsrer Freunde unsere Zuflucht nehmen, ohne uns deshalb zu schämen, da ja den Freunden alles gemein sein soll. Thut also nun auch das Eurige, Anselm und Bernhard, um uns das wieder zu verschaffen, was wir vielleicht durch eine zu einseitige Untersuchung verscherzt haben!

Der Streit, gab Anselm zur Antwort, war ursprünglich zwischen unseren beiden Jüglingen. Ich will also dir, lieber Bernhard, dein Recht nicht rauben; denn es würde ja aussehen, als wäret ihr beide verunglückt, wenn ich schon jetzt dazwischen treten wollte. Wenn aber auch du nicht zum gesuchten Zeil gelangtest, so kann ich euch den Trost geben, daß ich euch die erwünschteste Zuflucht aufbewahre.

Ich hoffe, sagte Bernhard, wir werden dieser nicht bedürfen. Denn wenn ich meinen eigenen Kräften auch noch so wenig zutrauen darf, so werde ich doch im Namen einer Idee sprechen, deren überwiegende Macht und Würde auch an mir ein hinreichendes Werkzeug finden wird. Diese also will ich, wenn ihr es erlaubt, durch mich reden lassen, und vor ihr werdet auch ihr Männer euch gewiß nicht schämen besiegt zu werden.

Deine Zuversicht, sprach ich, giebt uns schon einen

großen Troſt, und gewiß ſind wir alle begierig, dein Wort des Heils zu hören.

Ich bedaure nur, ſprach er, daß ich damit anfangen muß, alle eure früheren Vermuthungen zu vernichten; welches mir auch ſehr leicht wird, indem ich nur euch ſelbſt an die unſeligen Widerſprüche, worin ihr euch verwickelt habt, zu erinnern brauche.

Damit wirſt du nicht mehr thun, ſagt' ich, als wir ſchon ſelbſt gethan haben.

Doch wohl, ſprach er. Denn euer Verſtand ſah zwar ein, daß weder in ſeiner eigenen Geſetzmäßigkeit, noch in der ſinnlichen Wahrnehmung die Schönheit liegen könne; aber euer Gefühl war noch ſo ſehr durch die Sinnlichkeit beſtimmt, daß ihr das Schöne immer nur durch dieſe wahrnahmet. Und doch muß eben dieſe unterjocht, ja ausgerottet werden, in ſofern ſie Sinnlichkeit iſt, wenn die wahre Idee zur Herrſchaft gelangen ſoll. Es iſt alſo durchaus nöthig zu dieſer, als zu dem höchſten Grunde aufzuſteigen. Sie iſt aber das, was der Sklaverei der Sinne grade entgegengeſetzt iſt, nämlich die Selbſtbeſtimmung des Ich, das reine Wollen. Dieſes iſt das reine Weſen des Ich, eine Thätigkeit die nur aus dem einfachen Bewußtſein ſeiner ſelbſt hervorgeht, und für welche die äußere Natur da iſt, um nur von ihr bekämpft, und unter die Herrſchaft des reinen Bewußtſeins gebracht zu werden.

Etwas Höheres, ſprach ich, ſcheinen mir deine Muſen zu ſingen. Deine Freunde horchen ſchon auf

sie, und sind begierig, wie sie uns diesen reinen Willen verkörpert vor die Augen stellen werden?

Auf diese Weise, versetzt' er. Die äußere Natur, die Welt der Gegenstände geht aus unserem Bewußtseinhervor, und ist nichts an sich, sondern nur in so fern etwas, als sie das sich selbst erscheinende Ich ist. Auf dem Standpunkte des gemeinen Erkennens nun wird diese Erscheinung für etwas an sich bestehendes und dem Erkennen gegebenes angesehn, und dieses erscheint sich selbst dadurch gezwungen und gebunden. Wer aber einsieht, daß und wie diese Natur von dem Ich hervorgebracht sei, der philosophirt. Wer endlich die Gegenstände darstellt, nicht wie sie gegeben, sondern wie sie durch das Ich selbst gemacht sind, der ist ein Künstler. Für diesen ist also der philosophische Standpunkt zum gemeinen geworden. Damit ist aber noch keineswegs der höchste Zweck des vernünftigen Wesens erreicht. Denn diesem ist durch das Sittengesetz aufgegeben, mit Bewußtsein, durch seine reine Thätigkeit die Welt wieder zu schaffen, d. i. die gegebene Welt so zu behandeln, daß sie nur der Ausdruck seines Willens werde. Die Kunst ist also bei weitem noch nicht das Ziel selbst, jedoch die vollkommenste Vorstufe dazu; denn sie beweist einem jeden durch die Erfahrung, daß auch die äußeren Gegenstände so dargestellt werden können, wie sie von dem reinen Ich geschaffen sind. Alles dieses fasse ich zusammen in die Behauptung, daß das Schöne die wahre Vorbereitung zum Guten sei.

Erlaube mir, sagt' ich, mir einige nähere Erläute-

rungen hierüber auszubitten. Denn so viel mir jetzt erscheint, entsprechen sich die verschiedenen Glieder der Verhältnisse nicht recht, in welche du die Schönheit setzest. Ist denn das Philosophiren, wodurch wir einsehn, wie aus dem Ich eine Welt von äußeren Gegenständen entsteht, mit dem sittlichen Handeln, wodurch diese Welt, wie du sagst, wieder geschaffen werden soll, ganz Eins und dasselbe?

Keinesweges. Denn das bloß betrachtende Philosophiren sieht, in so fern es jenes zum Gegenstande hat, nur die erzwungene und nothwendige Entwicklung des Ich mit an. Die Sittlichkeit aber ist das thätige Philosophiren, welches diese Schöpfung mit Freiheit wiederholt, und dadurch den Zwang, der dem Ich durch die äußeren Gegenstände angethan wird, vernichtet.

Wenn nun beides dasselbe wäre, wie es nicht ist, wie wir es aber doch denken können, daß nämlich das Ich die Welt und seine eigene erzwungene Begrenzung durch dieselbe frei hervorbrächte, so daß Freiheit und Nothwendigkeit Eins wäre, müßte dies nicht die höchste Vollkommenheit sein?

Doch nicht; denn es würde sich der freien Thätigkeit, wenn sie nothwendig, ja seine Nothwendigkeit selbst wäre, nicht als freier bewußt sein; dies kann es nur werden, indem es sie einer gezwungenen entgegensetzt und davon unterscheidet.

Es gehört also zur Sittlichkeit, daß sie einen äußern Zwang durch die Gegenstände bekämpfe, und diese Ge-

genſtände ſind für ſie bloß dazu da, um von ihr bekämpft zu werden.

So iſt es.

Wenn alſo ein äußerer Gegenſtand die ganze Seele an ſich reißt, und ſie völlig beſtimmt, ſo überwiegt in ihr die Sinnlichkeit, und ihre Freiheit iſt völlig unterjocht.

Ohne Zweifel.

So iſt es aber doch in der That mit dem Schönen. Dieſes reißt das Gemüth ſo vollkommen an ſich, daß ſich daſſelbe ſeiner Freiheit gar nicht mehr bewußt bleibt, und völlig in ſeinen Gegenſtand verſinkt, und von ihm ganz angefüllt wird.

Das wohl; aber dieſer Gegenſtand iſt auch nicht die bloß gegebene äußere Natur, ſondern ein Gegenſtand, der durch Freiheit und nach ihrem Geſetze gemacht iſt, und daſſelbe ſchon ganz in ſich aufgenommen hat.

Deſto ſchlimmer; denn er hat dieſes alles eben dadurch auch bloß in Gegenſtand verwandelt, und auf dieſe Weiſe iſt die Freiheit ſelbſt, die doch der Urquell der Sittlichkeit ſein ſoll, zu einem äußeren, die Anſchauung erzwingenden Gegenſtande geworden.

Du ſcheinſt mich immer noch nicht vollkommen zu verſtehn. Wäre die Freiheit in dem ſchönen Gegenſtande ausgelöſcht oder getödtet, ſo wäre er auch nicht mehr ſchön, und wer ihn ſo anſieht, der iſt keinesweges fähig ihn zu genießen, ſondern behandelt ihn, wie andere Gegenſtände, die bloß auf die Sinne wirken. Der ſchöne muß vielmehr ſo angeſehn werden, wie er vom Künſtler erſchaf-

erschaffen wird, als selbst frei und lebendig, und so daß seine erscheinende Gestalt nur als die Wirkung seiner eigenen inneren Freiheit erkannt werde.

Dieses, liebster Bernhard, kann ich mir nur auf zweierlei Art denken; erstlich so, daß in dem Gegenstande selbst eine eigenthümliche, ihm als diesem besonderen Dinge zugehörige Freiheit erkannt werde, oder daß diese Freiheit, die des Künstlers sei, der ihn erschaffen hat.

Es ist auch beides richtig.

Aber wie kann denn beides zugleich sein? Hat das Ding ein eigenthümliches inneres Leben, und eine ursprüngliche Freiheit, die nur in demselben als in ihrem Geschaffenen erscheint, so ist es auch nicht mehr bloß Erscheinung und Gegenstand, sondern ein wahres Ding an sich. Ein solches für sich bestehendes Wesen aber in seiner ursprünglichen Natur zu erkennen, das kann unmöglich ein Schritt sein zu der Sittlichkeit, die in der Vernichtung aller äußeren Gegenstände als solcher und in ihrer Darstellung als Werke der Freiheit besteht. Wenn wir aber auch sagen wollten, der Künstler sehe überall das Leben und Entstehen der Dinge, nicht eben, mein' ich, aus ihren zeitlichen Ursachen, sondern aus ihren ursprünglichen Bedingungen, woraus ihr Erscheinen nur das abgeleitete ist, so begreife ich noch nicht, wie dieses zur Sittlichkeit für ihn oder die Beschauer seiner Werke beitragen soll. Denn entweder sind sie sich zugleich mit dem Anschauen der Gründe und Bedingungen der Erscheinung bewußt, oder nicht. Im ersten Falle sind sie sämmtlich Philosophen, und besitzen die

höchste Sittlichkeit selbst, welche, wie du behauptest, im Bewußtsein der Freiheit besteht, nicht aber in der zugleich nothwendigen Freiheit; sie bedürfen also nicht erst der Schönheit als einer Vorstufe zur Sittlichkeit, und sind auch wirklich längst darüber hinweg. Sind sie sich aber dessen, was sie in den Dingen erkennen, nicht bewußt, so unterscheiden sie sich allerdings von den Philosophen, und sind ihnen sehr untergeordnet. Und dieses letzte scheint mir eigentlich deine Meinung zu sein.

Wohl müssen wir dieses annehmen. Denn der philosophische Standpunkt ist eben dem Künstler der gemeine; er muß also, was der Philosoph als inneren Grund des Dinges erkennt, selbst als Gegenstand anschauen.

Aber, o Liebster, siehst du denn nicht, daß nun der Künstler erstlich gar nicht von jedem anderen sinnlichen Menschen unterschieden ist, indem er bloß Gegenstände anschaut, zweitens aber darin noch tief unter andere sinkt, daß er sogar das Höhere und Freie welches bloß im reinsten und höchsten Bewußtsein erkannt werden sollte, hinabreißt in die Welt der Gegenstände, und ebenfalls in Erscheinungen verwandelt? Oder kommt es denn bei eurer Sittlichkeit darauf an, welcher Stoff erkannt wird, und nicht vielmehr auf die Art und Weise, wie er erkannt wird? Denn alles, dächt' ich doch, ist völlig für einerlei zu achten, in sofern es bloßer Gegenstand ist, der die Seele von außen zum Erkennen zwingt, und nur durch die Art, wie das Ich sich selbst als seinen Gegenstand oder als sich selbst setzet, und wie es sich von sich selbst unterscheidet, kann ja erst Gegenstand

und Erkennen, sinnliche Knechtschaft und sittliche Freiheit entstehen. So betrachtet wäre also die Schönheit das wahre Grundwesen des Bösen, indem es selbst das ursprünglich Gute in die Gewalt der Sinnlichkeit gäbe, und es um so tiefer stürzte, je herrlicher es vorher gewesen, recht nach Art der gefallnen Engel in den Sagen unserer Religion.

Dein fürchterlicher Schluß würde mir nur beweisen, wie leicht man in diesen tieferen Erkenntnissen dem Mißverstand ausgesetzt ist, wenn ich nicht glauben müßte, daß du nur absichtlich dich verstellest, um meine Ueberzeugungen zu prüfen.

Beiderlei Vorwürfe, lieber Bernhard, höre ich nicht gern von dir. Viel besser wäre es wenigstens, wenn du mir aus diesen Widersprüchen einen mit deinen Grundsätzen übereinstimmenden Ausweg zeigen wolltest.

Wenn du diesen nur sehn willst, so liegt er schon in meiner ersten Behauptung. Denn wenn ich dir sagte, daß für den Künstler der philosophische Standpunkt zum gemeinen werde, und daß die Schönheit eine Vorstufe zur Sittlichkeit sei, so mußte ich ja meinen, daß die Hervorbringung des Schönen nothwendig auch schon etwas von sittlicher und philosophischer Erkenntnißart in sich enthalte.

Es würde dir also der zweite von den beiden Fällen, die ich vorher aufstellte, günstiger sein, nämlich daß in dem Schönen die freie Thätigkeit des hervorbrigenden Künstlers betrachtet und genossen würde, und zur Sittlichkeit hinanleitete.

Wenn es dir leichter wird, es von dieser Seite zu fassen, nimm es immerhin so. Denn auch dieses ist das Rechte, und freilich der gewöhnlichen Vorstellungsart näher als das vorige von dem ganz in den gemeinen Standpunkt übergegangenen philosophischen.

Gut denn. Ich bediene mich deiner Vergünstigung und erkläre mir mit ihrer Hülfe deine Meinung so. Der Künstler soll uns zum Guten anleiten, indem er einen Gegenstand darstellt, aber so, daß wir darin seine Freiheit, mit welcher er ihn geschaffen, zugleich erkennen. Zuförderst würde also dieser Gegenstand sich von anderen dadurch unterscheiden, daß in ihm die Spuren einer absichtlichen Thätigkeit, die ihn hervorgebracht, zu erkennen wären, und diese Eigenschaften würde er auch mit den Dingen gemein haben, welche die sogenannten mechanischen Künste hervorbringen.

Ja, aber auf ganz andere Art. Mechanische Werke kündigen sogleich einen besonderen eigennützigen Zweck an, wozu sie sich bloß als Mittel verhalten, und worin sich ihre ganze Richtung erschöpft: in den schönen dagegen, kommt der Zweck an sich zur Wirklichkeit.

Was ist denn nun aber Zweck an sich? Das Wesen eines jeden einzelnen Dinges in seiner Besonderheit kann es nicht sein, das haben wir ja vorhin gesehen; denn sonst würde das Ding, das ja immer nur ein bloßer Gegenstand oder Erscheinung sein sollte, ein Ding an sich. Der Zweck kann also nur der Zweck der im besonderen thätigen Vernunft, der Sittlichkeit oder des reinen Handelns sein. Wenn folglich gesagt wird, der

Künſtler ſtelle die Dinge dar, nicht wie ſie in der Erfahrung gegeben, ſondern wie ſie durch die höchſten Geſetze des Erkennens hervorgebracht ſind, ſo kann das nicht heißen, wie ſie die urſprüngliche Anſchauung hervorbringt, ihrem beſonderen einzelnen Weſen nach, ſondern wie ſie die frei handelnde Vernunft gleichſam von neuem wiederſchafft, um in ihnen den Abdruck des reinen Handelns wirklich zu machen.

Du ſcheinſt dich jetzt der wahren Anſicht der Sache glücklich zu nähern.

In Beziehung nun auf dieſes reine Handeln iſt doch das Beſondere und Einzelne an den Dingen, wodurch ſie eben erſcheinen, durchaus nichtig, ja eben dasjenige, wodurch ſie dem reinen Handeln gänzlich widerſtreben. So iſt auch an dem vernünftigen Weſen eben ſeine Eigenheit und Individualität, wodurch es zur Erſcheinung kommt, dasjenige, was durch die ſittliche Freiheit, welches nur das allgemeine Weſen der Vernunft enthält, das in allen daſſelbe iſt, bekämpft und vernichtet werden ſoll. Wie kann nun die Vernunft durch eben daſſelbe ausgedrückt werden, was nur ihre Reinheit trübt und ihr freies Handeln beſtändig ſtört?

Deine Anſicht des Einzelnen, verſetzt' er, in Beziehung auf die Sittlichkeit, iſt gewiß die richtige. Du mußt aber auch bedenken, daß eben dieſes Einzelne die Bedingung unſeres ganzen Daſeins, und alſo auch die Bedingung des wirklichen ſittlichen Handelns iſt. Da es nun dieſe doppelte Bedeutung hat, ſo muß es, um ſchön zu ſein, ſo erkannt werden, daß es als dieſe Be-

dingung, nicht aber als das der Sittlichkeit widerstrebende sich darstelle.

Was du sagst, leuchtet ein. Warum sagst du aber Bedingung und nicht Mittel? Denn das wirkliche Handeln, oder die wirkliche Darstellung des allgemeinen Willens in der besonderen Erscheinung kann doch wohl auf keine andere Weise zu Stande kommen, als vermittelst des Verstandes?

Allerdings ist dieser das Mittelgebiet, worin für die Erfahrung sich das Allgemeine mit dem Besonderen verknüpft.

Wenn du also dieses zugiebst, so wirst du auch einsehn, daß in jedem vernünftigen Handeln, welches doch in dem Gebiete der Erfahrung nothwendig vorgehn muß, der freie Wille und sein höchstes Gesetz sich in einen allgemeinen Begriff verwandeln muß, das Einzelne der Wahrnehmung aber aus besonderen Vorstellungen besteht. Für das Handeln aber heißt der Begriff nicht anders als Zweck, die besonderen Vorstellungen aber, wodurch der Begriff oder Zweck dargestellt werden soll, heißen die Mittel. Die Erscheinungen der wirklichen Gegenstände, wodurch der Künstler allein das Höhere darstellen kann, sind immer nur Mittel zu diesem Zwecke, und verhalten sich also in dieser Rücksicht ganz wie die Mittel, in welchen die mechanischen Künste ihre Zwecke darstellen.

Nur mit dem Unterschiede, fiel er ein, auf den es hier allein ankommt, daß sie einen ganz anderen Zweck

enthalten, als die Werke der schönen Kunst, welches wir schon vorhin bemerkten.

Aber, o Bester, sagt' ich, kommt es denn hier auf den Stoff an, und nicht vielmehr auf die Form? Was an der schönen Erscheinung reiner und höchster Zweck ist, das gehört der Sittlichkeit selbst an, und ihr ganz allein; in der Erscheinung als solcher, worin doch die Schönheit unmittelbar wahrgenommen werden soll, kann doch nichts anderes erkannt werden, als daß sie Mittel zu irgend einem Zwecke sei, gleichgültig zu welchem. Denn der Zweck selbst ist ja eben von der Art, daß er an und für sich gar nicht wahrgenommen werden kann.

Wenn du, erwiedert' er, in deiner Vorstellung ganz recht hättest, so ließe sich freilich der darin liegende Zwiespalt wohl nicht vereinigen. Aber das Schöne ist ja eben von der Art, daß darin beides in einander übergeht. Darin besteht eben die Gewalt, die der Künstler über die Gemüther ausübt, daß er den ganzen Menschen zur Sittlichkeit hinaufführt, und ihn überwältigt, nicht bloß durch Ueberzeugung, sondern durch die Gefühle, die er seinem Herzen einflößt. Diese Gewalt auf das Herz, die auf das Reine und Gute hinausgeht, ist eigentlich das Unterscheidende in der Wirkung der schönen Kunst. Durch sie wird der Mensch hingerissen und über sich selbst erhoben, und gleichsam unwillkührlich gut und weise gemacht.

Ei, mein Freund, da hätten wir ja wohl eigentlich wieder ein ganz neues und, genau genommen, allem

vorigen widersprechendes Kennzeichen, die Wirkung auf das Herz. Denn nimmermehr ist doch wohl dieses dasselbe mit irgend einer von den anderen Bestimmungen, die du früher gabest. Wenn ich dich recht verstehe, so ist diese Wirkung auf das Herz, welches freilich ein gar vieldeutiger Ausdruck ist, der das Edelste und das Gemeinste bedeuten kann, bei dir von solcher Art. Sie erregt eine Leidenschaft in uns, aber eine Leidenschaft, die auf das Gute gerichtet, und mit einem Bewußtsein davon begleitet ist.

So mein' ich es.

Dieses Bewußtsein wird nun wohl nicht zur vollen Klarheit kommen können; denn sonst wäre es ein rein sittliches Bewußtsein und wir bedürften der Leidenschaft nicht mehr.

Freilich wohl nicht.

Ob nun diese Wirkung so ganz dasselbe sei mit jener früher behaupteten, daß nämlich die Kunst den philosophischen Standpunkt zum gemeinen mache, das wollen wir dahin gestellt sein lassen, obgleich es mir nicht so scheint; denn unmöglich kann ein solches zwischen Leidenschaftlichkeit und sittlicher Klarheit schwankendes Bewußtsein den philosophischen Standpunkt darstellen. Doch wie gesagt, dies laß uns übergehen; aber darauf laß uns sehn, ob denn überhaupt diese Rührung des Herzens eine Anleitung zur Sittlichkeit sei.

Warum das nicht? Für diejenigen nämlich, die sich noch nicht zur reinen Idee der Sittlichkeit emporschwin-

gen können, und die gleichsam erst dazu erzogen werden müssen.

Und doch, da es bloß auf diese reine Sittlichkeit, das heißt auf das reine Bewußtsein, ankommt, bliebe in diesen immer etwas, das grade Unsittlichkeit wäre, und doch mit in Bewegung gesetzt werden müßte. Denn wenn es wahr ist, was wir früher anerkannten, daß die Leidenschaft nur der herrschend gewordene Trieb ist, dieser aber immer auf den Gegenstand hinausgeht, und die Seele gleichsam aus sich selbst heraus zu den äußeren Dingen hinreißt, so ist eben dies jene der Sittlichkeit so ganz entgegen strebende Sinnlichkeit. Und nun soll diese gereizt werden, um zu jener hinzuführen?

Du scheinst die Sache zu übertreiben, wenn du die Sinnlichkeit so ganz und gar als nichtig und verworfen darstellst. Sie bleibt doch immer zum Daseïn des Ich selbst nothwendig, und ohne sie könnten wir uns auch der reinen Thätigkeit nicht bewußt werden.

Ja, daß sie in diesem Sinne Bedingung der Sittlichkeit sei, gab ich dir schon zu; nämlich, in so fern die sittliche Thätigkeit theils sich in einem Aeußeren darstellen, theils auch eben etwas haben muß, das sie bekämpfen und unterjochen soll. Auch das will ich mir für jetzt noch gefallen lassen, daß sich in dieser unterjochten Welt der Sinnlichkeit die freie Thätigkeit darstellen lasse. Aber wie die Erregung der Triebe und Leidenschaften, oder dieses sogenannten Herzens, jemals zur Befreiung aus den Banden der niederen Welt führen könne, das ist und bleibt mir unbegreiflich. Auch

möchteſt du ſchwerlich hier das Schöne in ſeiner Wirkung zum Guten ſo wahr aus der Erfahrung darſtellen können, wie wir es früher auf unſeren andren Standpunkten wirklich fanden und auffaßten.

Giebt es denn aber nicht auch Leidenſchaften, die nicht auf die bloße Sinnlichkeit hinausgehn, ſondern auf das Edelſte und Höchſte?

Gut; wenn es ſolche giebt, ſo kann dies eigentlich nur Eine ſein, die Leidenſchaft das Sittengeſetz auszudrücken und wirklich zu machen. Nur ſo kann ich nach deiner Anſicht, und aus dieſer ſprechen wir jetzt allein, das verſtehn, wenn es heißt, daß jemand im bloßen Triebe nach dem Großen und Edlen, aus einer Idee gehandelt habe.

Und ſo, denke ich, verſtehſt du es auch vollkommen richtig.

Dieſe Leidenſchaft iſt aber doch immer ein Trieb, der wie jeder andere, nach außen wirkt, und die äußeren Gegenſtände eben ſo bewußtlos ergreift, als ob er der allereigennützigſte wäre.

Freilich; darum iſt ſie immer noch nicht die Sittlichkeit ſelbſt.

Wenn ſie nun aber ihren höchſten Grad und ihre wahre Vollkommenheit erreicht hätte, das heißt, wenn in ihr ganz und gar nichts anderes enthalten wäre, als die Darſtellung des freien Willens, ſo wäre ja wohl beides aufs vollkommenſte vereinigt, das, was wir vorher das Herz nannten, nämlich der Trieb, und die reine, bewußte Freiheit. Da nun nach deiner Erklärung das

Schöne zugleich auf das Herz und auf das sittliche Bewußtsein wirken soll, so müßte die vollkommene Schönheit auch nur in der vollkommenen Einheit beider sein.

Dies kann ich wohl zugeben.

In dieser Einheit also kann der Trieb oder die Leidenschaft nicht mehr das reine sittliche Bewußtsein stören oder trüben; denn die äußeren Gegenstände sind für ihn nur da, als die Darstellung des Sittengesetzes selbst, oder dieses ist vielmehr sein äußerer Gegenstand, der ihn aber ganz auf dieselbe Art bindet und fesselt, wie sonst die Sinnlichkeit gebunden wird. Auf der anderen Seite hat aber auch die Sittlichkeit nun nichts mehr zu bekämpfen. Denn was sie zu bestreiten hatte, war immer nur der Gegenstand des sinnlichen Triebes; jetzt aber haben wir einen sittlichen Trieb, dessen Gegenstand sie selber ist. Auf diese Weise ergänzen sich hier freier Wille und Trieb, die sich vorher störten und verfolgten, und wenn diese Einheit beider die Wirkung der Schönheit ist, hier aber die Sittlichkeit ihren Kampf und ihr Streben vollendet hat, so können wir wohl richtiger behaupten, die Sittlichkeit sei eine Vorbereitung zur Schönheit, als das Umgekehrte.

Fast erschrecken möchte ich, rief er aus, über diesen Schluß, dem ich mich auf keine Weise unterwerfen kann. Die Sittlichkeit ist das Höchste und muß es bleiben. Indessen liegt zum Glück die Widerlegung nicht fern. Denn einen solchen Zustand, wie den eben beschriebenen, kann es gar nicht geben, wenn anders, nach unsrer ei-

genen Behauptung, der Zwiespalt zwischen dem reinen Willen und den Gegenständen oder dem Triebe durchaus nothwendig ist, um das Bewußtsein zu erhalten und gleichsam beständig anzuschüren.

Wenn also dem so ist, wie ich es denn nicht leugnen will, so wird wenigstens dieser andere Schluß gelten, daß es nach deinen Grundsätzen gar keine Schönheit geben kann. Und warum sollten wir dieses nicht lieber in der Uebereinstimmung mit unsrer eigenen Einsicht dreist behaupten, als uns einer angenommenen Meinung zu gefallen inneren Widersprüchen unterwerfen? Warum es aber keine geben kann, liegt am Tage. Was du nämlich für die Schönheit ausgeben wolltest, das konnte sie nicht sein, weil es selbst der Bestimmung zur Sittlichkeit anzuleiten widersprach; und was wohl die Schönheit hätte sein können, das konnte wieder mit deinen zu allererst aufgestellten Grundsätzen nicht bestehen.

Du scheinst dir vorgenommen zu haben, sagte Bernhard, uns heute nicht zu einem beruhigenden Schlusse kommen zu lassen. Was indessen die Meinung betrifft die ich zu der meinigen gemacht habe, so magst du überhaupt dagegen eingenommen sein, und dies muß seinen Grund wohl in einem Mißverständniß der allgemeineren Grundlagen derselben haben.

Ich wüßte nicht, versetzte ich, wodurch ich dir Gelegenheit zu dem Verdachte einer solchen Abneigung gegeben hätte. Vielmehr verehre ich die Lehre, welche du vertheidigt hast, wegen ihrer Tiefe, und wegen der reinen und edlen Gesinnung, die ihr zum Grunde liegt, so wie

ich den großen Meister verehrte, dem du folgst. Und so sehr du ihn, den auf alle Zeiten mit ächtem Ruhme leuchtenden Fichte, der uns so früh geraubt wurde, betrauren magst, so kannst du gewiß glauben, daß ich dir in diesem Gefühle nicht nachstehe. Daß jedoch seine Lehre, wenigstens über die Schönheit nicht zum Richtigen führe, werden hoffentlich auch Anselm and Erwin eingesehen haben.

Ich für mein Theil, sprach Erwin, bin ganz überzeugt davon; auch kommt es mir vor, obgleich ich nicht sehe, worin es liegt, als müßte sie sich mit der Baumgartenschen ziemlich leicht vereinigen lassen.

Und was meinst du, Anselm? fragt' ich.

Deine Widerlegung, versetzte dieser, scheint mir gelungen. Vielleicht aber kann man Bernhards Behauptungen mit geringer Veränderung auf ihren wahren Werth zurückführen, und dann möchten sie wohl mit der Ansicht zu vereinigen sein, die ich nun aufzustellen gedenke.

Ehe du das thust, sagt' ich, worauf wir uns gewiß alle freuen, erlaube mir noch eine Bemerkung, die vielleicht auch noch ein wenig auszuführen sein wird. Ihr wißt doch alle, wie Kant das Schöne darstellt?

Es sei das, anwortete Bernhard, was nothwendig, allgemein, und ohne alles Interesse gefalle.

Gut, sprach ich; was allgemein und nothwendig gefällt, kann nicht das Angenehme für die Sinne sein, denn dieses ist unbeständig, wechselnd und zufällig, und bei jeden einzelnen Sinnenwesen verschieden, sondern das,

was mit der Vernunft übereinstimmt, welche ja das Allgemeine und Nothwendige im Menschen selbst ist.

Und das meinte auch Kant gewiß, antwortete Bernhard.

Wie so? fuhr ich fort. Er setzt ja hinzu, ohne Interesse, und meint damit, wie er sich deutlich genug erklärt, nicht bloß ein eigennütziges Interesse der Sinnlichkeit, sondern auch das Interesse der Vernunft am Guten. Das Angenehme und das Gute fällt ihm in Rücksicht auf das Interesse in ein gemeinschaftliches Gebiet, von welchem er eben das Schöne gänzlich absondern will. Es wäre also gewiß nicht in Kants Geiste verfahren, wenn man das Schöne als den Anfang oder die Vorbereitung des Guten ansehen wollte, wenn gleich er es für ein Symbol desselben ausgiebt.

Kant, versetzte Bernhard, ist vielleicht selbst nicht ganz darüber mit sich einig geworden. Denn wenn er am Schönen auch das Interesse der Vernunft leugnet, so ist im Gegentheil doch klar, daß er das Erhabene bloß aus eben demselben ableitet.

Was Kants Uneinigkeit mit sich selbst betrifft, sprach ich, so trage ich eine gewaltige Scheu, ihn deren zu zeihen, sobald ich ihn mit seinem eigenen Maaße messe. Auch läßt es sich sehr gut einsehn, warum er das Erhabene ganz widersprechend mit dem Schönen erklärt.

Und warum thut er das? fragte Bernhard.

Weil er wohl erkannte, sprach ich, daß indem Gebiete der Schönheit weder die Sittlichkeit rein vorwaltet

noch die Sinnlichkeit. Beides zu vereinigen schien ihm nicht anders möglich als durch den Verstand, aber immer nur nach entgegengesetzten Richtungen. Ob er nun dadurch wirklich das Schöne gewann, bleibt uns noch zu untersuchen; nur so viel ist gewiß, daß er sowohl die Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmung als der sittlichen Freiheit sehr richtig erkannte, da er einsah, daß jene mit dem Höheren und Allgemeinen nur durch den Begriff der Zweckmäßigkeit zu verbinden sei, die andere aber nur dadurch mit den wirklichen Gegenständen in Berührung gesetzt werden könne, daß sie dieselben und die Macht, welche sie auf die Wahrnehmung ausüben, durch sich selbst zu besiegen strebe.

Siehst du? sprach Erwin, ich hatte also doch recht, wie ich sowohl jenes über den Begriff der Zweckmäßigkeit, als auch dies bemerkte, daß sich Bernhards Meinung sehr leicht mit der Baumgartenschen müsse vereinigen lassen. Diese Vereinigung sehen wir gewissermaßen schon bei Kant vollendet.

Damit wir aber, sagt' ich, wieder etwas ordentlicher fortschreiten, wäre es wohl gut, Erwin, wenn du uns mit wenigen Worten diesen Zusammenhang aussprechen wolltest.

Sehr gern, sprach dieser, wenn ich dir nur darin genüge. Den Ursprung des Schönen setzt Kant, wenn ich ihn recht verstehe, in eine Beschaffenheit der Natur, wodurch sie Begriffen angemessen ist, ohne daß dieselben als solche abgesondert darin erkannt werden könnten, oder, wie er es öfter ausdrückt, in eine Zweckmä-

ſigkeit, welche ſich unmittelbar in der Natur kund giebt, ohne daß dabei der beſtimmte Begriff, auf den ſich dieſelbe bezieht, zum Bewußtſein käme. Dieſes nun ſcheint mir völlig mit der Erklärung übereinzuſtimmen, welche ſagt, das Schöne liege in dem dunkel oder verworren erkannten Begriffe. Denn wenn in der Vollkommenheit, wie wir ſie früher erkannten, der Begriff von dem Beſonderen, in welchem er ſich darſtellt, abgelöſt, und beides mit einander verglichen wird, ſo muß ein Verhältniß der Zweckmäßigkeit herauskommen, nur ſo, daß in dieſer der Begriff oder Zweck wegen der Verworrenheit der Erſcheinungen nicht erkannt werden kann. Warum aber Kant bei der Beſchreibung der Schönheit andere Ausdrücke gewählt, als bei ihrer Herleitung, ſehe ich nicht ein.

Dies wollen wir, ſprach ich, lieber für jetzt noch übergehn, um uns nicht zu verwirren; ſage uns dafür lieber, warum du auch Bernhards Meinung auf die Baumgartenſche beziehſt.

Dies wird mir nicht ſchwer werden, ſprach er. Denn wir mögen nun annehmen, daß unter Bernhards reiner Thätigkeit die Sittlichkeit des Künſtlers, oder der Begriff des Dinges, in welchem ſich die Schönheit darſtellen ſoll, verſtanden werde, ſo kann beides ſich nach ſeiner eigenen Ausſage nur ſo offenbaren, daß dadurch das Herz oder die Leidenſchaft und Sinnlichkeit des Beſchauers erregt werde; dies geſchieht aber nur durch die verworrene Wahrnehmung der Sinne. Der ganze Unterſchied beruht alſo, wenn ich alles recht verſtehe,

stehe, darin, daß Baumgarten den Gegenstand selbst als solchen in Erwägung gezogen hat, Fichte aber die Wirkung des Schönen auf den Beschauer, und auch dessen Entstehung aus dem Künstler mehr nach Art der sogenannten Seelenlehre untersuchte. Darum war auch wohl der Weg der Widerlegung bei beiden derselbe; sie mußte nämlich zeigen, daß beides nicht ohne Zweckmäßigkeit gedacht werden, in dieser aber die Schönheit nicht liegen könne.

Du thust nicht gut, sagt' ich, jene beiden Ansichten, die ich früher bei Bernhard trennte, wieder mit einander zu vermischen. Denn wenn es auch scheint, als hinge die Erklärung, wo der Grund der Schönheit in den Dingen selbst gesucht wird, mit Baumgartens Darstellung zusammen, so kann es doch im Gegentheil nach Bernhards Ueberzeugungen eine sinnliche Vollkommenheit, deren Baumgarten nothwendig bedarf, gar nicht geben, wenn anders die Sinnlichkeit bloß dazu da ist, damit sich durch sie und zugleich im Gegensatze mit ihr die Freiheit ausdrücke. An Baumgarten schlösse sich also diese Lehre bloß von ihrer schwachen und in sich selbst undeutlichen Seite an; siehst du aber nicht wohin sie sich mit der stärkeren neigt?

Etwa nach Kants Meinung vom Erhabenen? Mir scheint es so.

Offenbar; diesen Theil der Kantischen Lehre hattest du nur vorhin übersehn. Das Erhabene ist ihm doch, wie du wissen wirst, das, was alle unsere Fassungskraft übersteigt, so daß wir völlig dadurch unterdrückt, ja

vernichtet werden würden, wenn wir nicht in uns eine Kraft besäßen, die kein Maaß anerkennt, und die sich schlechthin über alle von außen androhende Gewalt erhebt. Diese Kraft ist die der sittlichen Freiheit, welche grade durch jene äußere Uebermacht erregt und belebt wird. Und so haben wir hier ebenfalls eine Anleitung zur Sittlichkeit.

Kant scheint also zwischen diesen beiden Meinungen in der Mitte zu stehn.

So ist es; aber er löset sich auch zugleich von beiden ab; ja man kann wohl sagen, er löst beide auf, und zugleich seine eigene mit ihnen. Siehst du wohl, wie?

Ich ahnde es wohl, doch werde ich es nicht ganz deutlich aussprechen können. Nicht wahr? Kant sah ein, daß es eine solche sinnliche Vollkommenheit, wie Baumgarten verlangte, nicht geben könne. Deshalb bezog er sie auf den Begriff der Zweckmäßigkeit, der aber auch nach unserer Meinung nicht zum Schönen führen kann.

Du triffst es vollkommen richtig. Baumgarten mußte den Begriff ganz mit der Erscheinung zusammenschmelzen, um zu seiner sinnlichen Vollkommenheit zu gelangen, aber diese konnte, grade weil sie eine sinnliche war, nur durch die Sinne verworren erkannt werden. Die Widersprüche hierin haben uns schon eingeleuchtet. Kant dagegen bezog bloß die Erscheinung auf den in uns dunkel angeregten Begriff; das heißt eben, er fand darin eine Zweckmäßigkeit, zu welcher der Begriff erst

gesucht, aber nie deutlich gefunden werden soll. Nun kann hier nur zweierlei statt finden. Entweder der Begriff liegt ganz mit in der Erscheinung, und ist darin vollständig enthalten, wird aber doch nicht darin erkannt, und dann haben wir die sich selbst widersprechende sinnliche Vollkommenheit; oder der Begriff liegt noch nicht in der Erscheinung, sondern muß erst dazu gesucht werden; dann kann aber dieses Verhältniß unmöglich eine neue Gattung der Dinge, die wir schön nennen sollen, hervorbringen, da es ja eben so gut bei jedem anderen Dinge statt finden kann, und nur ein gradweiser Unterschied in der Beziehung der Erscheinung auf den Begriff ist. Daß aber Kant es so meine, kannst du an den Beispielen, die er anführt, deutlich sehn. So will er der menschlichen Gestalt weniger Schönheit zuschreiben, als den unbelebten Gegenständen, wie Blumen und dergleichen, weil jene den Begriff deutlicher enthalte, als diese. Und doch brauchten wir vorhin nur in uns selbst ein wenig hineinzugehn, um uns zu überzeugen, daß jene die volle Wirkung der Schönheit auf uns mache, diese aber nur eine Sehnsucht danach in uns erregen. Aber laß uns sehn, wie Kant sich in Ansehung des Erhabenen zu jener anderen Meinung verhält!

Ganz ähnlich, wie mich dünkt. Auch hier löset er den erhabenen Gegenstand von der Wirkung, welche dieser auf den Beschauer macht, gänzlich ab, und nur in dieser liegt ihm die Erhabenheit, dagegen Bernhard die Schönheit auch in der Erscheinung des Gegenstandes

ſelbſt, und doch nur als Vorbereitung zur Sittlichkeit finden wollte.

Du haſt Recht, das Verfahren in beiden Fällen ganz als daſſelbe anzuſehn. Wie das Schöne die Thätigkeit des Verſtandes unter Begriffe zu ſammeln, ſo ſollte das Erhabene die Thätigkeit des Willens erregen. Dieſe konnte ſo wenig wie jene in der Erſcheinung ſelbſt erkannt werden, da beide ihr weſentlich entgegengeſetzt ſind. Alſo konnte die Erſcheinung nur in ſo fern erhaben ſein, als ſie den ihr entgegenſtrebenden Willen in Bewegung ſetzt. Wie aber dieſes an ſich widerſprechend ſei, leuchtet wohl bald ein. Denn erſtlich nennen wir ja nicht unſere Empfindungen beim Wahrnehmen eines ſolchen Gegenſtandes erhaben, ſondern den Gegenſtand ſelbſt; zweitens kommt es ſchon auf die ſittliche Stimmung des Wahrnehmenden an, ob ein Gegenſtand erhaben ſein ſoll oder nicht; denn wenn ſich nur einer, wie die meiſten thun werden, bloß vor ihm fürchtet, ſo iſt er nicht mehr erhaben; und endlich können wiederum auch ſolche Gegenſtände keine beſondere Gattung bilden; denn ſie ſind bloß dem Grade nach von anderen fürchterlichen oder großen verſchieden, und ſie ſelbſt ſowohl, als die Wirkung, welche ſie auf den Willen machen, haben ſchon andere Namen, ſo daß ſie eines neuen nicht bedürfen.

Hiemit, ſcheint es mir, ſprach Erwin, hätten wir mit Kants Hülfe dies ganze Gebiet des Verſtandes ausgefüllt.

Eine ſehr richtige Bemerkung, ſagt' ich. Du ſiehſt

auch wohl, wie sich Kant von den beiden übrigen unterscheidet. Diese nämlich streben nach einem Unmöglichen, welches sie für die Schönheit halten; Kant zeigt uns etwas mögliches und wirkliches auf, das aber nimmermehr die Schönheit sein kann. Unbewußt widerlegt er diesmal die anderen und sich selbst, so daß man sagen kann, er habe hier einmal sein skeptisches Amt, ohne es zu wollen, in seiner höchsten Vollkommenheit ausgeübt; und dies möchte vielleicht von seiner ganzen Kritik der Urtheilskraft gelten. Doch davon können wir jetzt nicht weiter sprechen. Nur Eine Merkwürdigkeit müssen wir noch berühren.

Gewiß die, welche ich schon bemerkte; daß er sich bei der Beschreibung des Schönen ganz anderer Ausdrücke bedient, als bei dessen Herleitung.

Eben diese. Schön sei das, sagt er, was nothwendig, allgemein und ohne alles Interesse gefalle. Was gefällt, kann wohl nichts anders sein, als das Angenehme; denn anders wüßte ich jenen Ausdruck doch nicht zu deuten. Diesem aber entspricht nothwendig der Trieb, und dessen Streben ist grade das Interesse. Es liegt also in der Beschreibung ein offenbarer Widerspruch.

Erklären ließen sich diese Ausdrücke doch wohl.

Das mein' ich auch. Wir wollen sehn, ob wir auch in der Art übereinstimmen.

Interesse, sprach er, heißt hier, wie mich dünkt, das Bedürfniß irgend eines einzelnen eigennützigen Triebes nach Befriedigung, ja, wie auch Kant selbst er-

klärt, die Forderung des sittlichen Gesetzes, seinen Gegenstand wirklich zu erreichen. Alles dies soll beim Schönen nicht sein; dasselbe soll bloß gefallen; das heißt, es soll überhaupt einen Trieb befriedigen, der noch gar nicht vorher als Bedingung des Strebens da war; das Schöne soll allein das Bestimmende, das Erste und Letzte sein.

Deine Erklärung stimmt mit dem Sinne des großen Mannes gewiß vollkommen überein. Zugleich wirst du einsehn, daß hierin nichts anders liegt, als unsre allererste Ansicht vom Standpunkte des Triebes. Wie aber ist es nun mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit?

Das Allgemeine und Nothwendige kann nur der allgemeine Begriff sein, der in allem Einzelnen derselbe ist. Dieser soll hier mit dem, was gefällt, also dem Angenehmen dasselbe sein. Da aber das Angenehme immer dem Einzelnen und Besondern angehört, so möchte sich diese Vorstellung nicht sehr von jener sinnlichen Vollkommenheit entfernen. Indessen ist eben so nothwendig und allgemein auch das sittliche Gesetz, und auch auf dieses kann man also diesen Theil der Erklärung beziehn.

Das Letzte, sprach ich nun, liebster Erwin, bleibt also doch immer, daß sich der Begriff des Schönen, wir mögen ihn fassen, wie wir wollen, von selbst auflöset.

Warum, versetzt' er, machst du denn immer grade auf diese traurige Folgerung aufmerksam? Erlaube mir

wenigſtens zu erinnern, daß doch auch Kants Beſchreibung des Schönen, wie die unſrigen, etwas Wahres und Wirkliches enthielt, deſſen Eigenſchaften wir auch in der That in demjenigen entdecken, was wir gewöhnlich das Schöne nennen.

Das iſt wohl richtig, ſagt' ich: aber es iſt doch auch nicht anders, als daß dieſes Schöne immer nur aus dem gänzlich Widerſprechenden zuſammengeſetzt werden konnte.

Am Ende, ſprach Erwin, iſt dieſes nur der Beweis einer faſt allgemein angenommenen Meinung, daß es nämlich vom Schönen gar keine klare wiſſenſchaftliche Einſicht, ſondern immer nur ein bloßes Gefühl geben könne.

Dieſe Ausflucht, antwortete ich, wird dir wohl nicht viel helfen. Denn nicht bloß verfehlt haben wir irgend eine beſtimmte Kenntniß vom Schönen, ſondern wirklich eine darüber aufgefunden; aber leider eben die, daß es nach den Bedingungen unſerer Erkenntniß gar nicht für uns da ſein könne.

Nun denn, ſprach Anſelm, da ich euch denn wirklich in dieſer Noth erblicke, ſo will ich euch meinen längſt verſprochenen Beiſtand auch nicht vorenthalten; denn faſt möcht' ich glauben, mein geliebter Adelbert, daß du ſelbſt auch ein wenig deſſen bedürfeſt. Nicht, daß du etwa mit in jenen, faſt möcht' ich ſagen gemeinen, Anſichten befangen wäreſt, welche ſich ſo ganz auf die Wahrnehmung der Sinne oder auf das Urtheil des Verſtandes gründen; ſondern du ſcheinſt mir dich zu ſehr zu

bemühen, eine deutliche und ruhige Einsicht in eine Sache zu bringen, die nur durch Enthusiasmus und einen gewissen Schwung der Phantasie erfaßt werden kann.

Ich war der Meinung, versetzte ich hierauf, daß es von jeder Sache in der Welt eine ruhige Einsicht geben müsse, und daß auch das Höchste und Tiefste, wenn davon die Rede ist, es zu verstehn, nicht bloß es hervorzubringen, ja der Schwung und Enthusiasmus selbst in eine solche Einsicht müsse aufgelöst werden. Indessen scheinen wir nun wirklich so weit gekommen zu sein, daß uns deine Hülfe unentbehrlich ist, du mögest sie nun anbringen, wie du wollest.

Ich will auch keine Zeit verlieren, sprach er, denn schon ist die Dämmerung fast in Dunkelheit übergegangen, und ich werde nur kurz andeuten können, was wir vielleicht ein ander Mal ausführlicher besprechen. Alles, was ihr vorhin über das Schöne, sowohl nach der Wirkung, die es auf den Beschauer macht, als nach den Bedingungen seiner eigenen Natur ausgemacht habt, war doch immer nur aus seiner bloßen Erscheinung geschöpft, nicht aber aus seinem Wesen, oder aus dem Grunde, warum es eben das Schöne genannt wird. Denn daß es unser ganzes Gemüth in der Wahrnehmung an sich reißt, daß auch allezeit ein gewisses Ebenmaaß darin gefunden wird, das sind doch immer einzelne Merkmale, welche daran in der Erfahrung zu erkennen sind, die aber nur aus seinem Wesen herfließen; und was die inneren Bedingungen seiner Natur betrifft,

so habt ihr ja selbst eingesehn, daß diese keineswegs durch eine bloß verständige Untersuchung aufgefunden werden können. Versucht also, euch ganz der Gemeinschaft mit demjenigen zu enthalten, wodurch die Schönheit der gemeinen Erscheinung und ihrem Schicksale anheim fällt, und euch zu den Ideen zu erheben, die es als Schönes bestimmen, und wiederum durch dieses in die Wirklichkeit und Erscheinung übergehen.

Schon im Anfang unseres Gesprächs, gab ich zur Antwort, hast du uns dazu aufgerufen; aber schon damals bemerkte dir auch Erwin ganz verständig, du müssest dich nicht die Mühe verdrießen lassen, uns den Weg zu deinem Standpunkte zu weisen.

Recht gern, sprach er, will ich das, wenn ihr nur dabei bedenkt, daß dieser Weg in die Höhe geht. Schon die Geschichte der Kunst wird euch dahin leiten, welche immer, wo sie ernstlich gemeint war, etwas Höheres und Vollkommeneres, als diese Welt bietet, dargestellt hat. Nicht die Lieblichkeit der äußeren Formen, noch die Zusammenstellung in harmonische Gruppen, noch irgend ein anderes sinnliches Reizmittel war es, wonach die ältesten Künstler strebten, sondern die Tiefe der Bedeutung. Gestalten einer höheren Welt, Gedanken eines göttlichen Bewußtseins, mit einem Worte die Ideen, suchten sie durch eine sinnliche und irdische Bezeichnung der Gegenwart näher zu führen, und durch die gegenwärtige Hülle reizten sie den sterblichen Blick hindurchzuschauen nach dem ewigen Lichte. Darum verstehn es so wenige von den heutigen Menschen in den uralten

Werken der Kunst das Wahre zu erkennen; und was wahre Göttlichkeit und Erhabenheit ist, das halten doch die meisten nur für die Spuren kindischer Ungeschicklichkeit oder wenigstens für die Wirkungen einer ungeregelten, trunkenen, ja fast rasenden Phantasie. Freilich muß auch die höchste Offenbarung des Göttlichen dieses Ansehn haben für diejenigen, welche darin nichts wahrzunehmen wissen, als was in die Sinne fällt, welches doch der kleinste Theil des Kunstwerks ist. Ihnen träumt nicht einmal, daß der Sinn, der unter den äußeren Gestalten liegt, grade das Wesentliche davon ausmache, ja daß auch nur ein Gedanke dabei nöthig sei, noch außer dem Eindrucke, den der Gegenstand auf die Sinne und das durch sie angeregte Gefühl äußert. Erst in der heutigen Zeit scheinen mir einige tiefere Gemüther zu jener ursprünglichen Würde der Kunst, aber natürlich auf einem ganz anderen Wege, zurückzukehren. Denn schon finden sich einige, welche, geführt von einer geläuterten und selbst veredelten religiösen Gesinnung, oder von dem hohen Schwunge neuerer Philosophie, die ewigen Wahrheiten in ihren Bildern oder Gedichten auszudrücken streben, und so dem Gedanken, der in das Innere dringt, eine neue Bahn eröffnen Wie es aber mit der Kunst beschaffen ist, die bloß nach der Vollendung des Schönen strebt, so muß es auch mit dem Schönen überhaupt beschaffen sein.

Sehr verdienstlich, sagt' ich, ist es gewiß, daß du so anmahnst, die äußeren Reizungen zu vergessen, und dafür die Gedanken auf das Innere und das Wesen der

Schönheit zu richten. Jedoch scheinst du mir dabei mit einiger Ungerechtigkeit gegen uns zu verfahren. Denn auch uns war ja nicht die Erscheinung als gemeine das Schöne selbst, sondern nur eine solche, welche etwas vollkommeneres und höheres in sich trüge, nur daß wir durchaus nicht dahin kommen konnten, dieses der Möglichkeit nach mit der Erscheinung zu vereinigen.

Freilich, sprach er, sagtet ihr das, und täuschtet euch auch vielleicht selbst darüber. Euer Bestreben ging jedoch in der That nur dahin, eine vollkommenere Sinnlichkeit und einen höheren Verstand im Schönen zu finden, keinesweges über beides hinaus, wie ich es verlange. Und doch bezieht sich ja die Sinnlichkeit sowohl als der Verstand immer nur auf etwas Einzelnes und Endliches, beide mögen so sehr erhöht und verfeinert werden, als sie wollen.

Ich wüßte auch gar nicht, versetzt' ich, wie sich das Schöne in einem anderen als dem Einzelnen und Endlichen darstellen könnte, wenn es doch Erscheinung sein soll und muß.

Darstellen, sprach er, muß es sich allerdings darin, aber doch deshalb sich nicht darin erschöpfen. Und dieses würd' es doch, wenn die sinnliche Vollkommenheit, es sei nun für den Trieb oder für den Begriff, darin enthalten wäre; denn beides würde doch immer zuletzt nur auf die Erscheinung dieses bestimmten Dinges, welches wir schön nennen, hinausgehen. Dagegen liegt die Schönheit nach meiner Meinung eben in einem Un-

endlichen und Unergründlichen, welches doch niemals an und für sich die Erscheinung selbst sein kann.

Vollkommen, sagt' ich, kann ich dir dies zugeben. Denn gewiß ist es, daß das Schöne, indem wir uns ganz in seine gegenwärtige Gestalt versenken, uns zugleich in unergründliche Tiefen der Betrachtung hinreißt; und darum knüpften ja auch von jeher die Begeisterten an einen besondern und zeitlichen Gegenstand unmittelbar das Ewige und Zeitlose an. Darum gelten auch der blöden Menge diejenigen für Schwärmer, die in dem Gegenstande ihrer irdischen Liebe den Abdruck der reinen Gottheit selbst wahrzunehmen glauben, und deshalb jenen mit wahrhaft religiöser Anbetung verehren. Solche Schwärmerei aber ist auch die einzig würdige Art, das Schöne zu betrachten, und wer nicht in der besondren Erscheinung eine ganze, wesentliche und in sich gegründete Welt zu erkennen vermag, dem ist auch für die Schönheit der Sinn gänzlich verschlossen. So sehr ich also über diese Wirkung des Schönen mit dir einverstanden bin, so muß ich dich dennoch bitten, uns zu eröffnen, wie und auf welchem Wege für uns jenes Vollkommnere ganz in Erscheinung übergehen könne. Denn nicht in den Wirkungen und der Erfahrung derselben an unsrem eigenen Gemüthe liegt ja der Grund unserer Zweifel, sondern in dem Ursprung und den Gesetzen dieser Wirkungen, worin wir leider bis jetzt nur Widersprechendes und Unmögliches gefunden haben.

Von dem Ursprunge solcher Wirkungen, gab er zur Antwort, will ich eben reden, und ihre Gesetze lassen

ſich allein aus dieſem einſehn. Jener aber iſt eben in einer anderen Welt, wo die Ideale wohnen, die göttlichen Urbilder, wonach die Dinge der gegenwärtigen gebildet ſind. Dieſe göttlichen Geſtalten ahmt das Schöne bei uns nach, und nur in ſo fern es ein Abbild derſelben iſt, nennen wir es ſchön.

Sagteſt du nicht eben, ſprach ich, daß die uns umgebenden Dinge den göttlichen Urbildern nachgebildet ſeien? Und iſt denn dieſes nur bei einigen dieſer Dinge der Fall, bei anderen aber nicht, oder bei allen?

Es muß wohl für alle Dinge gelten; denn da nichts in der Welt ſein kann, was nicht ſeinen Urſprung aus Gott hätte, in ihm aber alles auf das vollkommenſte ſein muß, ſo muß auch jedes Ding ſein Urbild in Gott haben.

Wenn nun dem ſo iſt, verſetzt' ich, ſo kann ich nicht finden, wodurch ſich die ſchönen Dinge von den andren unterſcheiden. Denn auch das wirſt du wohl zugeben, daß jedes Ding, in ſo fern es ein endliches und wirkliches iſt, ſein Urbild nur unvollkommen nachahmen könne, und endlich auch, daß eben dadurch das Urbild ſelbſt, ſobald es in die wirkliche Welt eintreten ſoll, nothwendig ſchon ſeiner Urbildlichkeit beraubt ſein muß.

Eben darin liegt es. Das Schöne nämlich unterſcheidet ſich von anderen Dingen dadurch, daß es zwar, wie dieſe, die Idee in der Erſcheinung nachahmt, aber nicht eine in die Erſcheinung übergegangene, ſondern eine noch in ſich vollkommene und gleichſam noch nicht verpflanzte Idee.

Wolltest du mir von solchen Ideen wohl Beispiele angeben?

Gar leicht sind diese zu finden. Alle Kunst nämlich ist von der Religion ausgegangen, und hat ursprünglich die Absicht, die Gottheit selbst in zeitlichen Bildern anzudeuten. Dieses göttliche Wesen kann sich aber auf die verschiedenste Weise gestalten, sei es nun als die Urkraft, welche die Natur und alles Einzelne darin hervorgebracht hat und erhält, oder als das vollkommene Gute, von welchem doch zuletzt auch unsere Sittlichkeit im wirklichen Leben ausgehn muß, oder endlich selbst als das Wahre, welches die Philosophie aufzufinden und auszubilden sich bestrebt, so daß auch die Gedanken, in welchen diese die Gottheit darstellt, sich wohl zur künstlerischen Abbildung schicken. Auch außer der Kunst giebt es aber unter den wirklichen Erscheinungen einige, welche weniger ihre eigene Beschränktheit und Endlichkeit, als jene göttlichen Ideen ausdrücken, und dadurch von jedem, der sich zu dem Höheren zu erheben versteht, schon von selbst als Bilder desselben erkannt werden. Um es also in weniges zu fassen, die Tiefe der Bedeutung allein ist es, welche die Schönheit der Erscheinungen ausmacht, und darum habt ihr eben diese so ganz verfehlt, weil ihr gleich im Anfang die Bedeutung von allem Antheil an eurer Untersuchung ausschlosset. Nur muß freilich eine solche Erscheinung eben nichts anderes bedeuten, und von nichts anderem ein Bild sein, als von jenem Göttlichen selbst.

Dies genügt mir, wenn du mir nur noch einige Fragen beantworten willst.

Sehr gern.

Ist denn die Gottheit um eines Andren als ihrer selbst willen da, und kann sie ein anderes Abbild haben, als wieder eine Gottheit, oder wenigstens etwas Göttliches?

Keinesweges; denn nichts anderes würde ja grade das als Bild enthalten, was das Vorbild zur Gottheit macht.

So auch das Gute, kann es ein anderes Bild haben als wieder Gutes, und das Wahre ein anderes als wieder Wahres?

Eben so wenig.

Das dünkt mich auch; denn jede von diesen Ideen ist ja wohl eben dadurch Idee, daß sie alles, was sie ist, schon in sich selbst ist, und keinen Theil ihrer selbst in einem anderen außer sich zu suchen braucht. Sie wird also auch von der Erscheinung nicht abgebildet werden können durch das, wodurch eben diese bloß Erscheinung ist, sondern durch das, wodurch diese selbst am Göttlichen, Guten und Wahren Theil hat.

Vortrefflich folgst du meinem Sinne.

Ist es denn nun nicht anders, so sage mir doch, warum du solche Dinge schön nennst, an welchen du doch nur das in Erwägung ziehst, wodurch sie an jenen Ideen Theil haben?

Eben deswegen, weil sie daran Theil haben.

Nun, und weshalb nennst du sie denn göttlich,

gut oder wahr? Nicht grade wieder um derselben Ursach willen? Also wäre die Schönheit eben dasselbe mit jenen Ideen?

Du hast mich verleitet, ich gesteh' es. Nicht durch das, was in dem Dinge wirklich so ist, wie wir sagten, sind sie schön, nur durch das, wodurch sie so erscheinen.

Also können sie doch so erscheinen, ohne so zu sein, und es könnte auch ein Schönes geben, wodurch sie nur die Göttlichkeit, Güte und Wahrheit erlögen. Leider muß ich dir zugeben, daß es solche lügenhafte Erscheinung in nicht wenigen Kunstwerken giebt, aber wahrlich sind sie dadurch nicht schön.

Du hast mich nicht ganz verstanden.

Erkläre dich näher.

Meine Meinung ist nicht, daß das Schöne in dem bloßen Scheine jener Ideen liege, noch daß es auch wiederum das Erscheinende sei, worein dieselben ganz übergegangen und selbst wirklich geworden sind, sondern daß die Erscheinung ganz für sich betrachtet, etwas an sich haben könne, wodurch sie das betrachtende Gemüth unmittelbar an jene Ideen erinnere, und zwar in so fern sie bloß Erscheinung sei; und diese Eigenschaft nannte ich die Schönheit.

Allerdings ist dies etwas andres. Eine einzelne gute Handlung ist also nicht schön, weil sie die Güte selbst wirklich macht, noch auch eine nur scheinbar gute Handlung, sondern nur eine solche, die bloß, als erschei-

nend

nend angesehn, doch noch etwas an sich hat, was uns die Anschauung der Güte selbst in die Seele bringt.

Richtig.

Nun laß uns sehn, ob wir eine solche wohl ein Bild des Guten nennen können. Denn ein Bild nennen wir doch wohl dasjenige, welches einem anderen Dinge in seiner bloßen Erscheinung Zug vor Zug ähnlich ist, ohne jedoch das Wesen desselben in sich zu enthalten.

Das ist allerdings ein Bild.

Das Göttliche und Gute kann aber ja nach unsrer vorigen Behauptung nur durch sich selbst erscheinen, und wenn ihm das Wesen fehlt, so fehlt ihm alles, da es ja bloß in diesem beruht. Sollte aber eine solche Erscheinung gefunden werden, die ihm ähnlich wäre, ohne seines Wesens theilhaftig zu sein, so wäre ja das eine lügenhafte Erscheinung.

Das geb' ich zu, und verbessere denn meinen Ausdruck dahin, daß das Schöne kein Bild, sondern eine Darstellung jener Ideen sei.

Aber welche Darstellung? Wir müssen doch nun wohl annehmen, daß es eine bloße Erscheinung gebe, welche, ohne das Wesen der Ideen in sich zu enthalten, dieselben doch andeute? Dies kann aber, denke ich, nur so geschehn, daß sich gewisse Merkmale an der Erscheinung auffinden lassen, welche durch den vergleichenden Verstand auf das Wesen der Ideen bezogen werden können. Was sich aber durch solche einzelne Merkmale auf ein anderes beziehen läßt, nennen wir ein Zeichen.

Also nur ein Zeichen sollte das Schöne für die Ideen sein? Das kann ich mir nicht gefallen lassen; denn alsdann würde wirklich jene Unkräftigkeit und Lebloſigkeit eintreten, die Erwin in dieſer Anſicht fand. Und lebendig und kräftig iſt doch das Schöne, wenn irgend etwas anderes.

Du haſt Recht, aber es geht doch nicht anders. Ja, was noch ſchlimmer iſt, nicht bloß das ſchöne Ding wird unkräftig, ſondern die Idee ſelbſt, welche, ſo wie du ſie ihren einzelnen Merkmalen, welche das Zeichen ausdrückt, entgegenſetzeſt, zum bloßen allgemeinen Begriffe wird. Denn nur der Begriff kann ein Zeichen haben, weil er ſich in ſeine Beſonderheiten zerlegen und mit anderen durch dieſelben vergleichen läßt, nicht aber das Weſen in ihm, welches eben die Idee ſelbſt, und überall daſſelbe und das Ganze iſt, wie wir ja ſchon zugegeben haben. Dazu kommt, daß wir, um Begriffe auszudrücken, ganz andere und viel verſtändlichere Zeichen beſitzen, als die, welche von einzelnen Erſcheinungen hergenommen ſind. Warum alſo unvollkommen und dunkel daſſelbe ſagen, was wir weit deutlicher und vollſtändiger durch den eigentlichen Ausdruck ausſprechen könnten? Wenn zum Beiſpiel mancher unſerer heutigen Künſtler ſeine Gedanken ganz einfach und in der eigentlichſten Sprache herausſagte, ſo würden wir vielleicht ſeine Meinung und ſeine reine Abſicht ſehr hoch achten müſſen; nun aber, wenn er uns etwa ein Zeichen dafür giebt, welches vielleicht gar noch durch bloße Willkühr auf das Weſen, das es bedeuten ſoll, bezogen wird, ſo

haben wir etwas für uns ganz Nutzloses und Unförderliches. Von vielen solcher Kunstwerke gilt recht eigentlich und nur im höheren Sinne, was man von schlechten Bildnissen zu sagen pflegt, daß nämlich darunter geschrieben werden müßte, was sie bedeuten, wenn sie irgend genießbar werden sollten. Aber, um auf unseren eigentlichen Gegenstand zurück zu kommen, es fragt sich hier nicht, was wir von dem Schönen halten würden, wenn es nun einmal von dieser und keiner anderen Beschaffenheit wäre, sondern ob wir denn überhaupt berechtigt wären, das, was wir eben bezeichnet haben, das Schöne zu nennen. Was aber dies betrifft, so läge doch wohl der Grund, warum irgend ein Bild oder Zeichen schön sein sollte, nicht in ihm selbst, sondern in dem dadurch Abgebildeten oder Bezeichneten?

Allerdings.

Wenn also dieses selbst schön wäre, so wäre jenes immer nur die Nachahmung des Schönen; wäre aber das Erste das Gute, Wahre oder etwas dergleichen, so würde das andere immer nur eine Abbildung des Guten und Wahren, und dies der richtige Name dafür sein.

Freilich der eigentliche.

Und woher bekämen wir denn den uneigentlichen? Mich dünkt doch, das Schöne müßte durch sich selbst schön sein, oder vielmehr dadurch, daß es an der Schönheit Theil hätte, und nicht durch etwas anderes, was gar nicht Schönheit ist.

In diesem allen hast du Recht, doch glaube ich von

meiner Seite eben so gut Recht zu haben. Daß wir in dem Schönen etwas Göttliches mit erkennen, hast du schon zugegeben, und darin liegt doch die Hauptsache. Freilich ist die Art, wie wir dasselbe darin erkennen, auch der Untersuchung werth, und ich glaube, es gehe damit so zu. Wenn die Ideen für sich betrachtet werden, wie sie in sich abgeschlossen sind, und dann außer sich Abbilder haben sollen, so können diese freilich, wie du gezeigt hast, nicht das Schöne sein. Jedoch sind ja diese Ideen selbst schon in einer ursprünglichen Richtung und Beziehung auf das Einzelne und Wirkliche begriffen, gleichsam die Musterbilder für dasselbe, und in diesem Sinne nennen wir sie eben Ideale für das Wirkliche. Als solche nun müssen sie doch wirklich gemacht werden und in die äußere Welt übergehen, und folglich eine Seite haben, wodurch sie alsdann bloß äußere Erscheinung sind, und diese ist eben die Schönheit, welche zwar bloß der Erscheinung selbst zukommt, aber doch auf die Ideen hindeutet.

Du flüchtest, dich wie ich sehe, in ein fremdes Gebiet, und dieses war mir auch gar nicht unerwartet, indem unsre jetzigen Künstler so häufig grade dasselbe thun.

Wie so in ein fremdes Gebiet?

In die Systeme, mein Freund, wovon wir vorhin sprachen, in welchen das Schöne bloß Andeutung der Sittlichkeit sein soll. Denn wirklich lassen sich doch wohl jene Ideen nicht anders machen als durch sittliches Handeln, also durch eine Thätigkeit, welche eben daraufausgeht, die ihr selbst entgegenstehende und wi-

derſtrebende Erſcheinung, in ſo fern ſie bloß Erſcheinung der Gegenſtände iſt, und als ſolche das Erkennen beſtimmt, zu vernichten?

Freilich wohl nicht.

Wie aber darin nicht die Schönheit liegen könne, davon haben wir uns doch wohl in unſerer vorigen Betrachtung hinlänglich überzeugt?

Es ſcheint wohl, daß nach deiner Art zu verfahren ſich auch hier keine Rettung für das Schöne finden laſſe. Und nur dieſer Verfahrungsart, der ich mich zu bereitwillig hingegeben habe, kann ich es zuſchreiben, daß ich meine Anſicht wirklich nicht behaupten konnte; denn wer die Grundſätze leugnet, mit dem iſt nach einer alten Regel nicht zu ſtreiten. Ich behalte mir alſo vor, da es heute ſchon ſpät geworden iſt, dieſe Grundſätze ſelbſt auch einmal nach meiner Eigenthümlichkeit aufzuſtellen, obgleich wohl mit Recht von dir, nachdem du uns alle ſo gekränkt, zu verlangen wäre, daß du auch nun etwas Beſſeres an die Stelle unſerer vernichteten Behauptungen ſetzteſt.

Nun ſo iſt es doch gut, lieber Anſelm, ſprach ich, daß du auf jene Uebereinſtimmung zwiſchen uns, welche du anfänglich vorausſetzteſt, dich nicht mehr ſo ganz verlaſſen willſt. Wenn aber der Schein davon nunmehr vertrieben iſt, ſo denke ich, werden wir nur in deſto innigerem Bunde auf eine beſſere hinarbeiten, wenn gleich von verſchiedenen Seiten, und die Fehde, welche nunmehr zwiſchen uns begonnen hat, und die wir gewiß ritterlich führen werden, verſpricht uns einen dauerhafteren

Frieden. Euch aber, lieber Bernhard und Erwin muß ich herzlich bedauern, daß ihr euch in uns beiden getäuscht, und euer Vertrauen vergeblich auf uns gesetzt habt.

Du scherzest, versetzte Bernhard, ja fast möcht' ich sagen, nur als Scherz nehm' ich es, daß du uns überhaupt so herumgeführt hast. Doch gestehe ich dir, mich setzt dieser Scherz in einige Verlegenheit, und ich muß dich bitten, mir ein schweres Räthsel zu lösen, das mir dadurch entstanden ist. Im vollen Vertrauen nämlich auf deine Weisheit und Sittlichkeit fehlt es mir doch an einer Erklärung über die Art, wie du die letzte so ganz und gar aus dem Begriffe des Schönen ausschließen willst, und ich kann wenigstens in mir selbst keine Beruhigung darüber finden.

Sei nur darüber ruhig, sagt' ich, daß sich meine Verantwortung schon noch finden wird. Dafür seht ihr, theure Jünglinge, lieber recht scharf zurück auf das, was wir über eure verschiedenen Standpunkte ausgemacht haben, und wenn ihr euch vollkommen überzeugt, wie und warum das Falsche falsch ist, so kann ich euch versprechen, daß auch das Wahre nicht weit sein wird. Vor allen Dingen aber laßt euch dabei recht zu Herzen gehn, welche schmeichelnde Gefahr in Anselms Darstellung verborgen liegt. Der größte Fehler im Gebrauche des Verstandes läßt sich durch bessere Ueberzeugung heben, die vorherrschende Sinnlichkeit zu einer reineren Leidenschaft veredeln, und in der Sittlichkeit auch das Schöne finden, dieses ist, wenn man es sagen darf, ein

liebenswürdiger Irrthum; denn in diesem allen ist etwas Wahrhaftes, und gleichsam, wie die Rechtskundigen sagen, etwas Rechtfertiges. Wer aber einmal der gesetzlosen Willkühr, welche den Ideen aufgegriffene Bilder und Zeichen aufdrängt, Thor und Thür geöffnet hat, der hat sich eigentlich schon losgesagt von der Wahrheit und Aufrichtigkeit gegen sich und andere, und das führt nicht allein zum Verfalle der Kunst, sondern es unterwirft sogar die Ideen selbst dem frechsten Spiele, welche nur da geheiligt werden können, wo sie in ihrer Fülle gegenwärtig sind und nicht mit dem Aeußeren und Nichtigen vermischt werden. Denn nicht sowohl in der völligen Entfremdung von dem Wesentlichen in unserem Leben und Denken und der stumpfen Gleichgültigkeit dagegen, liegt die verderbliche Eitelkeit und Sündhaftigkeit der Welt, als vielmehr in dem dreisten Uebermuth, jenes Innere und Heilige in die zeitlichen Verhältnisse herab zu reißen und es nach Lust und Belieben mit zusammengeflickten Lappen der Erscheinung zu behängen. Doch nur verborgen, sagt' ich, lag dieses in Anselms Reden, welche ohne Zweifel, wie er auch selbst behauptet, aus einem tiefern und reineren Quell entsprangen, den er uns ja auch einmal aufzuweisen verspricht. Desto mehr aber muß ich euch warnen, und wenn ich in allem übrigen euch nur die darin liegenden Widersprüche aufzudecken brauchte, so ist hier die Gefahr so dringend und nah, daß dagegen zu predigen, und euren Abscheu davor so kräftig wie möglich zu beleben, die Noth und die Pflicht erfordern.

Dieſes, ſagte darauf Erwin, iſt gewiß nicht dein Scherz, und ich glaube, das vorige auch nicht. Darf ich nun auch ſagen, wie es mir ums Herz iſt, ſo dünkt mich, immer iſt noch am meiſten die ganz ſinnliche Erſcheinung der Dinge beſtehend geblieben, und alle Widerſprüche gingen uns nur daraus hervor, daß wir alles was wir ſonſt noch im Schönen zu finden gedachten, damit nicht recht vereinigen konnten. Eben deshalb erhält ſich auch meine Vorliebe für das, was ſich doch auf gewiſſe Weiſe bewährt gezeigt hat, ſo daß ich jetzt faſt mit größerem Muthe auf meine Aeußerungen zurückſehe, als womit ich ſie zuerſt vorbrachte.

Es wird alſo, ſprach ich, wohl dabei bleiben, daß wie es zu geſchehen pflegt, jeder nach dem Streite in ſeinem alten Sinne verharrt. Doch bitte ich dich, lieber Erwin, zu bedenken, daß wir eben nicht alles, was wir ſollten, mit der Erſcheinung vereinigen konnten. Freilich, wenn darin jene allgemeine Befriedigung des Triebes, jene Uebereinſtimmung des Verſtandes und jene Ideen der Vernunft zugleich als gegenwärtig angeſchaut werden könnten, ſo wäre das wohl etwas ganz eigenes, und wir würden glaube ich, in dieſen wohl alles das finden, was wir dem Schönen zuzuſchreiben pflegen. Meinſt du nicht auch?

Ich bin überzeugt davon.

Aber würde denn ſo etwas noch bloß Erſcheinung ſein, was zugleich durch Sinnne, Verſtand und Vernunft aufgefaßt werden müßte? Doch gewiß nicht eine Er-

ſcheinung aus der gegenwärtigen Welt, worin dieſe Dinge nur getennt vorkommen können?

Wohl nicht, wofern uns nicht etwa eine andre Welt darin gegenwärtig würde.

Du wirſt kühn, o Jüngling, und vielen möchte übermenſchlich ſcheinen, was du geſagt haſt. Doch habt ihr Muth, auch das Kühne zu wagen, ſo laßt uns morgen wieder an dem Orte zuſammenkommen, wo wir uns heute trafen, und gemeinſchaftlich eine neue Unternehmung verſuchen.

Alle ſtimmten ein, und wir gingen nachdenkend aus einander.

Zweites Gespräch.

Am nächsten Tage kamen wir nicht zusammen, sondern erst einige Tage darauf. Es war gegangen, wie es uns nicht selten geht, daß wir nämlich aus Gewissenhaftigkeit, um eine Menge kleiner, täglicher Pflichten zu erfüllen, lieber das, was uns so sehr am Herzen lag, und wozu eine ursprüngliche und ewige Pflicht uns aufforderte, aufgegeben hatten. Denn daß Bernhard und Erwin aus Uneinigkeit mit sich selbst, und Anselm aus Verdruß über meine Rede sich zurückgehalten hätten, will ich nicht glauben. Indessen war uns die Verzögerung auf alle Weise fördernd, indem jeder desto mehr Zeit hatte, für sich selbst über den Gegenstand unserer Betrachtungen nachzudenken, und mir begegnete unterdessen, was ich bald erzählen werde.

Endlich waren wir wieder beisammen, und nachdem wir uns begrüßt und in diesem lieblichen Thale auf den Rasen gesetzt hatten, fragte ich nach Gewohnheit die übrigen, wie es ihnen ergangen, und ob sie unterdessen etwas gefunden hätten, was zu unserer Beruhigung über die neulich erregten Zweifel dienen könnte.

So viel sehe ich nun wohl, sagte darauf Erwin,

daß wir, um zur Ruhe zu gelangen, die ganze Gegend, wenn ich es so nennen darf, wo wir uns bisher aufhielten, verlassen müssen. Denn da sind nichts als Irrgänge und Blendwerke, so daß ich mir darin vorkam, wie der Ritter in Fouqué's Undine, den in jenem Zauberwalde Felsen und Wasserfälle mit lebendigen Gestalten necken; und was das schlimmste ist, ich fand nirgend etwas Festes, woran ich mich halten und das übrige hätte befestigen können. Den Weg aber aus diesem Labyrinth, oder die Richtung, nach welcher ich in ein ganz anderes Gebiet kommen möchte, konnte ich nicht auffinden. Nur auf die Erscheinung der Dinge für die Sinne kam ich immer wieder zurück, und glaubte oft durch diese selbst, wenn ich mich nur recht darein versenken könnte, werde der Weg gehen, aber so bald ich es versuchte, fand ich nach allen Seiten alles dicht zu, und gleichsam durch eine feste Masse verschlossen.

Das will ich dir gern glauben, versetzte Bernhard; denn freilich da, wo alles anfängt, und wo die Thätigkeit des Ich gleichsam erstirbt, indem sie sich in das Produkt absetzt, muß auch wohl das Ende aller weiteren Nachforschung sein.

Du meinst also, sprach ich, daß in die Gegenstände gleichsam das Ich sich selbst verbaue, wie das lebendige Schaalthier in seine todte Schaale?

Nicht viel besser, sprach er. Und eben deshalb wandte ich mich desto lebendiger nach meinem Innern und kämpfte da lange mit den Ungeheuern herum, die du mir neulich entgegen geschickt hattest. Gebrauchte

ich nun dabei meine eigenen Waffen, so ging alles wohl von Statten, und jene waren bald entseelt; dachte ich mir aber darin das Leben, das du ihnen gegeben hattest, so schienen mir die Vortheile gleich, bis ich meine eigene sittliche Gesinnung zu Hülfe rief, die mich denn bestimmte, lieber allen Anspruch auf das Schöne gänzlich aufzugeben, um nur nicht die Sittlichkeit zu gefährden.

Ein treffliches Geständniß, versetzte ich, das uns wohl noch weiter führen könnte. Denn wenn man es recht dreist aussprechen wollte, so würde man sagen können, du habest beide streitende Parteien deiner Willkühr unterworfen.

Wie so der Willkühr, da ich durch Ueberzeugung geleitet wurde?

Als wenn die Willkühr nicht immer auf die eine oder die andere Weise von der Ueberzeugung geleitet würde! Doch eben deshalb würden wir hier nicht mehr herausbringen, als bei unserem ersten Streite, da du auf demselben Sinne verharrest. Darum, Anselm, sage du uns lieber auch, wie es dir erging.

Schlimmer, oder vielleicht auch besser, sagte dieser, als den beiden Jünglingen. Auf der einen Seite nämlich sah ich wohl, daß deine Einwürfe gegen die Ausführung meiner Ansicht wohl einigen Grund haben mochten, und ich gestehe, was du mir von der Bedeutung des Bildes und des Zeichens sagtest, würde einen gewaltigen Eindruck auf mich machen, wenn ich nicht zu vollkommen überzeugt wäre, daß es nichts der-

gleichen war, was ich meinte, und daß die Darſtellung der Ideen, die ich im Sinne hatte, nach ganz anderen Geſetzen, und durch eine ganz andere Art der Erkenntniß aufgefaßt werden muß, als durch den gemeinen Verſtand, nach welchem du jene Begriffe neulich erklärteſt. Und dies iſt eben das, was mich auf der anderen Seite ganz in meinem Sinne beſtärkte, wie auch, daß du zuletzt ſelbſt, Erwins vielleicht zufälliges Wort aufgreifend, das Schöne auf die Muſter der Dinge in einer anderen Welt zu beziehen ſchieneſt, worin du ja, nach dem Weſentlichen betrachtet, vollkommen mit mir übereinſtimmteſt.

Noch immer, verſetzt' ich, kommſt du mir günſtiger entgegen, als ich verdienen mag. Mir wenigſtens will unſere Uebereinſtimmung wegen jener anderen Welt noch gar nicht einleuchten; ja was du die Welt der Muſter nennſt, ſcheint mir eben gar keine höhere zu ſein, als die gegenwärtige Zeitlichkeit ſelbſt, wo nicht etwas noch geringeres, indem man wohl eben ſo gut ſagen könnte, ſie enthalte nur die Abbilder unſerer wirklichen, gegenwärtigen Dinge, wie das Umgekehrte.

Wie ſo das? In jenen Muſtern oder Ideen iſt ja doch das Urſprüngliche und Vollkommene, das ſich ſelbſt in Ewigkeit gleich bleibt; in den Dingen aber iſt nichts als Wechſel und Veränderung, und keins davon iſt in irgend einem Augenblick alles das, was es ſeinem Begriffe nach ſein ſollte.

Aber dafür haben auch dieſe Dinge, mein Freund, wieder vieles, was deine Muſter entbehren, und vor al-

lem das lebendige, wahrnehmbare Daſein, welches doch zuletzt das Daſein überhaupt, und, wie es nach deiner eigenen Sprache ſcheint, der Zweck aller inneren Anſtalten iſt. Denn warum würdeſt du ſonſt jene Ideen immer die Muſter oder Vorbilder für die wirklichen Dinge nennen? Ein Muſter iſt doch wohl nicht ſein ſelbſt wegen da, ſondern um deſſen willen, was danach gemacht werden ſoll, und doch nicht etwa dieſes um des Muſters willen?

O Freund, wie kleinlich du auch die bloßen Ausdrücke abwägſt!

Das mußt du mir ſchon erlauben. Denn ich kann das Ausgedrückte nirgend anders als in den Ausdrücken finden. Auch dünkt mich, bei philoſophiſchen Sachen vor allen anderen müſſe man nicht willkührlich gewählte Bilder gebrauchen, weil ſich ſolche Dinge nur durch ſich ſelbſt, und nicht durch etwas anderes faſſen und begreifen laſſen.

Es iſt aber auch kein bloßes Bild, ſondern es iſt nur ſo geſprochen, wie wir uns die Ideen in Bezug auf die wirkliche Welt denken, und ſo ſprechen müſſen wir hier, weil das Schöne ganz in dieſer gegenwärtig iſt.

So will ich denn auch über die Worte nicht länger hadern, ſondern die Sache näher betrachten. Wenn nun die wirklichen Dinge auf irgend eine Art ſollen Abbilder jener Muſter ſein können, wie du es doch verlangſt, müſſen ſie dann nicht mit dieſen in irgend einem Verhältniſſe ſtehn, das ſich ganz beſtimmt ausdrücken

lasse, und nach welchem die Abbildung von der einen zur anderen Seite übergehe?

Das müssen sie ohne Zweifel.

Es läßt sich aber so etwas, wie du dich offenbar überzeugen wirst, nur auf zwiefache Weise denken. Erstlich könnten sich die Muster zu den Abbildern verhalten wie das Allgemeine zum Besonderen, so daß in jenen alles das gedacht werden müßte, was in diesen das Gemeinschaftliche ist, und wodurch sie eine Einheit ausmachen, es sei nun in sich selbst oder mit anderen Dingen; aus welchem Gemeinsamen dann für jede Abbildung etwas Besonderes herausgenommen würde.

Ehe du weiter gehst, erläutere mir noch das eben gesagte. Könnten denn nicht die Muster auch schon die Besonderheiten der wirklichen Dinge mit in sich enthalten, wodurch sie ganz in sich vollkommen sein würden?

Wie sollte das wohl angehn? Es wäre ja dann wohl kein Uebergang mehr auf das Wirkliche nöthig, der ja eben durch die Abbildung gemacht werden sollte; und dieses Wirkliche besteht doch eben in der Besonderheit. Auch wäre der Uebergang, selbst wenn wir ihn willkührlich verlangen wollten, nicht einmal möglich zu machen, wenn die Welt der vollkommenen Muster schon das ganze wirkliche Dasein und die Ausführung derselben enthielte, so daß nun nichts weiter in sie hinein, aber auch nichts aus ihr heraus könnte. Siehst du das ein?

Es scheint mir richtig.

Also ist es auch richtig, daß, nach dieser Ansicht

betrachtet, den Muſtern etwas fehlt, was die Abbilder haben, nämlich das beſondere und in der Zeit und dem Raume gegenwärtige Daſein, wenn gleich wiederum den Abbildern das Allgemeine und ſtets Beſtehende gebricht. Stellſt du dir nun das Verhältniß beider Seiten auf ſolche Weiſe vor?

Keinesweges, und zwar deswegen nicht, weil alsdann die Muſter bloß die allgemeinen, leeren Formen der Begriffe ſein würden, deren Untüchtigkeit für die Erkenntniß des Schönen uns ſchon neulich einleuchtete.

Darin ſtimm' ich dir bei, und gern geb' ich mit dir dieſe Anſicht auf.

So ſind wir ja hierin einig. Welche iſt aber deine zweite Art, die Sache anzuſehn?

Iſt wohl noch eine andere Art möglich, als die, daß ſich Muſter und Abbild verhalten wie Beſonderes zu Beſonderem? Denn wie Allgemeines zu Allgemeinem können ſie wohl nicht gegen einander ſtehn, da das Eine, nämlich das Abbild, unſerer Vorausſetzung nach, nothwendig ſchon ein Beſonderes iſt?

So verhält es ſich allerdings.

Wenn ſie ſich nun ſo, wie ich ſagte, verhalten, ſo muß doch wohl das Weſentliche dieſes Verhältniſſes darin beſtehen, daß die ganze, vollſtändig beſtimmte Eigenthümlichkeit des Abbildes das vollſtändige Muſter in allen einzelnen Zügen darſtelle, und es wird alſo dies wohl am meiſten mit dem neulich von mir erwähnten Bilde zuſammentreffen.

Ich geb' es zu, nur mit Einem Unterſchiede, der

mir

mir hier wesentlich zu sein, und unser ganzes Mißverständniß zu lösen scheint.

Welcher wäre das?

Ein solches Bild ist nicht von einem anderen dem Muster nachgebildet, sondern durch das Muster selbst hervorgebracht, oder vielmehr bildet darin nur dasselbe sich ab. Und dieses scheint mir nun das Eigentliche zu sein, was über das Schöne zu sagen wäre, daß es nämlich ein Abbild eines Musters sei, welches darin sich selbst ausgedrückt habe.

Wie kommst du aber dazu, diese Selbstthätigkeit dem Begriff eines Musters beizufügen?

Am Ende, lieber Freund, sind doch alle diese Muster nur besondere Aeußerungen des Einen und selben göttlichen Wesens, das sich darin auf verschiedene Weisen offenbaret. In Gott, sagt Winkelmann, ist die höchste Schönheit, und besser noch müssen wir sagen, die Schönheit allein. So wie also Gott durch sich selbst und durch sein bloßes Dasein die wirkliche Welt als den Abdruck seines Wesens hervorgebracht hat, und noch hervorbringt und erhält, so bringt auch ein jeder Gedanke Gottes, was eben die Idee ist, sein Abbild hervor, und schafft es urkräftig durch sich selbst.

Also ist auch wohl diese schaffende Thätigkeit nicht dieselbe mit jener sittlichen, wovon wir neulich sprachen, und die wir ebenfalls für unzulänglich zur Darstellung der Schönheit erkannten?

Keinesweges. Jene sittliche Thätigkeit gehörte ja ganz dem Einzelwesen an, und ist nur die Aeußerung

des in sich selbst beruhenden Erkennens in demselben, nicht aber des vollkommenen Wesens der Gottheit.

Das ist alles gut; aber wodurch denn nun unterscheidet sich diese recht eigentlich von jener?

Dadurch, daß in Gott, an und für sich betrachtet, schon alles das erreicht ist, was die sittliche Thätigkeit erst hervorbringen soll. Sie soll nämlich die wirkliche Welt des Einzelnen und Besonderen erst in den Ausdruck des reinen Erkennens verwandeln; für Gott aber ist diese Welt eben dies schon von Anfang an; denn er schafft sie bloß durch seinen vollkommenen Gedanken.

Du betrachtest also Gott hier bloß als die Ursache der Welt. In diesem Sinne ist er ja aber auch eben so gut die Ursach aller übrigen Dinge, wie des Schönen, und so kommen wir wieder auf den Punkt in unserem vorigen Gespräche zurück, wo sich auch in dieser Hinsicht das Schöne nicht von allen übrigen Dingen unterschied, welche ja eben so gut durch das göttliche Wesen hervorgebracht sind.

Es unterscheidet sich aber doch von den übrigen Dingen. In der wirklichen, geschaffenen Welt nämlich muß nothwendig zweierlei ausgedrückt sein, einmal, daß sie bloß Geschaffenes und Hervorgebrachtes, also bloß Erscheinung, dann aber auch daß sie der Abdruck des göttlichen Wesens selbst sei. Es werden also einige Dinge mehr nach der bloßen Erscheinung, andere mehr nach dem Wesen Gottes sich hinneigen, und diese letzten werden das Abbild desselben mehr als die anderen, ja

vorzugsweise an sich tragen; diese aber sind es, die wir schön nennen.

Der Unterschied wäre also bloß ein Unterschied des Grades?

Keinesweges, sondern ein Unterschied des Gegensatzes. Das wirst du ja auch schon bei der Betrachtung der wirklich hervorgebrachten Kunstwerke bemerkt haben, daß darin das Göttliche gleichsam von Einem Mittelpunkte ausgeht, und sich von da in immer weiteren, aber schwächeren Kreisen, wie das durch einen Wurf bewegte Wasser, nach dem Aeußeren zu verbreitet. Daher auch im Ursprunge der Kunst bei den Völkern allezeit eine tiefere Begeisterung, und wie ich schon neulich bemerkte, die strengere Bedeutung vorwaltet, nachmals aber sich immer mehr in die bloße Nachahmung der äußeren Natur verliert, bis endlich diese ganz ohne Schönheit ihr entgegensteht. Hieran kannst du am deutlichsten sehen, was ich meine, wie sich denn überhaupt aus der historischen Betrachtung und Entwickelung der Kunstwerke das allermeiste für die Theorie der Kunst selber schöpfen läßt; und dieses große Mittel der Belehrung, das in unserer Zeit erst recht anwendbar geworden ist, hast du bisher ganz übersehn.

Das kann ich dir freilich nicht ableugnen, daß die Kunstgeschichte auch in diesem Sinne von großer Fruchtbarkeit ist, wie auch, daß unsere Zeit darin große Fortschritte gemacht hat, indem sie die Hervorbringungen der Kunst durch alle Völker und Jahrhunderte verfolgt, und überall den inneren Zusammenhang da-

rin aufzufinden ſtrebt. Nur iſt dabei zweierlei gefährlich.

Was wäre das?

Erſtlich iſt darin ſchon eine doppelte Gefahr für die Kunſt. Denn indem wir die Werke derſelben als den Ausdruck des Geiſtes voriger Jahrhunderte betrachten, welcher vielleicht in manchen Stücken lebendiger und erfreulicher war als der unſerer Zeit, gerathen wir gar leicht in die Begierde der Nachahmung, der wir um ſo mehr ausgeſetzt ſind, da wir aus der entfernten Vergangenheit nur die glänzenden Erfolge zu uns her leuchten ſehen, keinesweges aber durch den Druck und Ernſt, der auch das damalige Leben mühſam machte, und ohne welchen doch auch jene noch ſichtbaren Erfolge nicht möglich waren, uns mit hindurch zu drängen brauchen. Hiedurch angelockt, verlaſſen wir ſo gern in unſerer Einbildung die Gegenwart, die uns mit tauſend Beſchränkungen und ernſthaften Anmuthungen martert, um uns in ein Land zu begeben, wo wir aus der Ferne bloß die lieblichſten Früchte auf den höchſten, weit hervorragenden Stämmen blühen und reifen ſehen, in der Hoffnung, daß ſie uns gleich ſo ohne mühſamen Anbau, wie in einem geiſtigen Schlaraffenlande, zufallen werden; nachdem wir aber auf dieſe Weiſe in die leere Luft geſäet haben, ernten wir auch Luftiges und Aufgedunſenes ohne Kern und ächtes inneres Fleiſch. Das iſt es, wodurch ſich allemal die Verachtung der Gegenwart rächt, und am meiſten aus leicht zu findenden Urſachen, in der Kunſt. Behandeln wir aber auf der an-

dern Seite die Geschichte derselben als einen vollendet vor uns liegenden Stoff, wie die sichtbare Natur, also gleichsam auf eine ganz physikalische Weise, wie es jetzt nicht selten geschieht, so verlieren wir die lebendige Theilnahme an der Thätigkeit, wodurch sie doch immer hervorgebracht sein will, und was uns das Lebendigste und eigentlich Beseelende sein sollte, wird so ein lebloser Gegenstand. Dieses nun droht auf beiden Seiten der Kunst an und für sich; es wird aber auch die Philosophie darunter gefährdet. Denn gewiß ist es freilich, daß auch ein wahrer Philosoph nur der sein kann, welcher mit einer großen Menge von einzelnen Kenntnissen und Erfahrungen angefüllt ist; doch verkehrt allemal und verfälschend wirkt das, wenn wir die einzelnen Bemerkungen, die wir über geschichtliche Gegenstände gemacht haben, sogleich zu allgemeinen Gesetzen stempeln und in unser System aufnehmen. Die Geschichte zeigt uns ja doch immer nur die Erscheinungen derjenigen Kräfte, welche im Innern der Welt wirken, und vom Geiste der Philosophie in diesem Inneren selbst aufgefaßt werden sollen. Was indessen deine gegenwärtige Behauptung betrifft, so mußt du mir darüber, indem ich mich wieder an unser neuliches Gespräch erinnere, noch eine Frage vergönnen.

Die muß dir unbenommen sein.

Du sagtest vorhin, das Muster bilde in dem Schönen sich selbst ab. Wenn es nun dieses thut, muß es dann nicht selbst in sein eigenes Hervorgebrachtes übergegangen, und also dieses auch dem Wesen nach mit

ihm eins und daſſelbe ſein, ſo daß wieder ein anderer Punkt aus unſerer Unterhaltung von neulich zur Sprache käme, daß nämlich das Wahre nur Wahres, das Gute nur Gutes ſchaffen könne, und was dergleichen mehr iſt?

Dieſem iſt ſchon vorgebeugt durch alles, was ich heute geſagt habe. Du ſiehſt überhaupt wohl, daß, je mehr wir uns auf die eigentlichen Gründe einlaſſen, wie du es heute thuſt, deſto mehr auch das Auffallende und Ueberſchwengliche, was du neulich in meiner Meinung wahrnahmeſt, ſich beſtätigt. Ausdrücklich hab' ich ja geſagt, daß ſich das Weſen des Muſters in dem Schönen bloß als Erſcheinung darſtelle, und ſich ſelbſt darin nur als Erſcheinung hervorbringe, nicht aber als Weſen. Eine dergleichen Erſcheinung nun, welche von ihrem eigenen Weſen als ihrem Muſter ſelbſt hervorgebracht wird, iſt eben das Schöne.

Es könnte alſo gar nicht das Schöne ſein, wenn in ihm auch das Weſen der Muſter ſelbſt enthalten wäre, ſondern bloß die Erſcheinung derſelben muß darin ſein?

So iſt es.

Das Schöne kann alſo als ſolches immer nur ein einzelnes, beſonderes, zur Erſcheinungswelt gehöriges Ding ſein?

Gewiß nur das. Eben darum iſt es ja ſo hinfällig und vergänglich, und dieſes macht uns eben den Anblick deſſelben ſo rührend, daß wir wiſſen, eben weil es ſchön iſt, müſſe es auch ſo bald vernichtet werden

und verschwinden; ja das Schicksal, das mit ewiger und gleichmäßig kalter Gewalt alles Zeitliche unter sich tritt, erscheint uns erst an dem Schönen recht grausam und roh, und von ihm vertilgt zu werden ist vorzugsweise, wie der Dichter sagt, das Loos des Schönen auf der Erde.

Nun sage mir, ob denn wohl, so wie das Gute nur Gutes, das Wahre nur Wahres hervorbringen konnte, das Einzelne und Besondere, welches du das Schöne nennst, auch von etwas anderem hervorgebracht sein könne, als wieder von einem Einzelnen und Besonderen?

Warum nicht von dem Wesen und dem Allgemeinen, welches ja alles hervorbringt?

Bringt denn aber dieses Wesen alles etwa bloß hervor, in so fern alles nur Erscheinung ist, und nicht auch seinem wahren und ewigen Wesen nach? Jedes einzelne Ding dagegen, als solches betrachtet, muß doch wohl seine Ursach haben, und eine Ursach ist doch immer auch nur ein Einzelnes, das wieder eine Ursach haben muß, und so ins Unendliche zurück. Die Ursach des Schönen sollte ja aber, nach deinen Worten, das Muster selbst sein.

Daß es eine solche Reihe der Ursachen geben muß, ist eine Sache für sich. Aber die Schönheit ist ja eben etwas ganz Eigenthümliches, und seine Eigenthümlichkeit besteht eben darin, daß die gemeine Reihe der Ursachen dadurch gleichsam unterbrochen, und daß die

Urſach des Schönen zugleich das Weſen der Welt ſelber iſt.

Sagen läßt ſich das wohl, aber ob es denn möglich ſei, bleibt unbeantwortet. Denn in ſo fern jenes Muſter, oder lieber, um deinem anderen Ausdrucke zu folgen, die Gottheit ſelbſt, der Grund von allem iſt, kann ſie doch unmöglich zugleich einzig und allein und ausſchließlich der Grund einer beſtimmten Einzelheit ſein, welches ſie doch ſein müßte, nachdem du das Weſen ſo ganz vom Inhalte des Schönen ausgeſchloſſen haſt. Vielmehr kann vom Einzelnen immer wieder nur Einzelnes die Urſach ſein. Giebſt du das zu?

Ich muß wohl.

Nun ſo mußt du auch zugeben, daß durch deine ganze Anſicht Gott ſelbſt ein ganz einzelnes und beſonderes Weſen werde, wie ihn auch viele anſehn, welche ihn für eine durchaus begrenzte Perſon halten, die das Weltall aus irgend einer Maſſe außer ſich gemacht habe. Wie ſehr uns aber dieſes die wahre Bekanntſchaft mit Gott verſchließt, brauche ich dir wohl nicht zu ſagen.

So meine ich es auch gar nicht.

Und doch erfolgt das alles nothwendig aus deinen Worten.

Dieſe muß ich alſo nur noch etwas erläutern, um jede Schwierigkeit zu heben. Denn nun ſcheinen wir an die letzte Schaale derjenigen Umhüllung gekommen zu ſein, die wir heute nach und nach abgelöſt haben. Wir müſſen alſo ſchlechterdings annehmen, daß die Ur-

ſache, welche das Schöne hervorbringt, zugleich das allgemeine und ewige Weſen der Ideen ſelbſt ſei.

Das heißt alſo doch wohl nichts anderes, als, wir müſſen um des Schönen willen den Gedanken von etwas erfinden, was wir zugleich als das Hervorbringende und zugleich als den Begriff deſſelben anſehn, um die beiden Verhältniſſe, unter welchen ich dich wählen ließ, zu vereinigen. Oder mit anderen Worten, aus dem erſcheinenden Schönen, weil es nun einmal da iſt und von uns für das Schöne gehalten wird, nehmen wir etwas heraus, nämlich eben das, wodurch es ſchön iſt, oder ſeinen Begriff, und indem wir dieſen zugleich als etwas für ſich beſtehendes Weſentliches anſehn, wird uns derſelbe zur Idee, oder zu jenem ſcheinbar urſprünglichen Muſter.

Ein ſolches Verhältniß hat dieſes Muſter allerdings; nur ſehe ich nicht ein, warum wir es nicht vielmehr als das Erſte vorausſetzen, und davon das Schöne ſodann ableiten ſollen?

Weil es eben an ſich nichts Allgemeines ſein kann, wenn es nichts als die Urſach eines bloß Beſonderen ſein ſoll. Wir ſchaffen alſo dieſe Idee nur, weil wir ſehn, daß ſich das Schöne, welches ja in der ganzen gemeinen Welt als ein Fremdling erſcheint, auf keine Weiſe aus dieſer Welt erklären läßt. Und dieſes hat es wiederum mit der Welt ſelbſt gemein, indem dieſelbe als ein Ganzes angeſehen wird, welches wir wieder als ſolches nicht als etwas bloß Beſonderes betrachten können noch dürfen. Daher kommt es, daß wir auch aus

der Welt das, wodurch sie ein Ganzes ist, oder ihren Begriff herausnehmen, und diesen doch zugleich als ein besonderes für sich bestehendes Wesen ansehn, welches die Ursach der Welt sei, welches wir als einzelne Person betrachtet, Gott nennen. Ohne Zweifel kommen ja die meisten Menschen, zwar nicht nothwendig und ihrem unbewußten, wahrhafteren Glauben nach, aber doch, insofern sie sich selbst deutlich und verständlich werden wollen, zum Begriffe von Gott nur dadurch, daß sie für die Welt, die sie als Ganzes nicht aus ihr selbst erklären können, einer Ursache bedürfen. Es zeigt sich also auch hierin das bestätigt, was wir schon früher von dem Schönen behauptet haben, da wir bemerkten, es löse sich von der ganzen umgebenden Welt ab, und bilde eine Welt für sich; jetzt verhält es sich ja in seiner Besonderheit für sich ganz eben so wie die Welt im Allgemeinen.

Hierin könnte ich denn also mit dieser Betrachtungsart wohl zufrieden sein, indem sie der Würde des Schönen ganz angemessen ist, wenn ich nicht schon sähe, wo du hinaus willst, und dir auch darin Recht geben müßte, daß wir auf diese Weise, bloß durch das Bedürfniß vom erscheinenden Schönen auf die Idee geführt, keinen sicheren Beweis für diese finden können, welche wir nun nicht durch sie selbst, sondern um eines andern willen gefunden haben.

Du hast Recht, dich bei jener Würde des Schönen nicht zu beruhigen, da es ja mit jener angenommenen Ursach der Welt um nichts besser steht. Was ist das

aber für eine Kraft in uns, die, von den wirklichen Dingen und unſeren Erfahrungen über die Erſcheinung derſelben ausgehend, aus dieſem Stoffe beſondere Geſtalten nach unſeren inneren Bedürfniſſen bildet? Iſt das nicht die gemeine Einbildungskraft?

Wohl keine andere.

Dieſe wär' es alſo, die uns zu deinen Muſtern verholfen hat, und, was du Ideen nannteſt, wäre alſo eigentlich nichts anderes, als Bilder, welche die Einbildungskraft in Beziehung auf die wirklichen Dinge ſchafft, weil ſie irgend woher das Bedürfniß fühlt, dieſe aus einem höheren Geſichtspunkte anzuſehn. Darum ſagte ich dir eben, deine angeblich urbildliche Welt ſcheine mir vielmehr nur die Abbilder unſerer wirklichen zu enthalten. Von dieſer ſind ja auch nun in der That die ſogenannten Ideen hergenommen, womit du jene bevölkerſt. Sie ſind eben deshalb ſogar in ihrer ganzen Beſonderheit geblieben, und erhalten nur dadurch ein vornehmeres Anſehn, daß ſie in eine unbeſtimmte, neblige Ferne hinaufgerückt ſind.

Du ſcheinſt mir wieder in den Eifer zu gerathen, den du neulich faſt zürnend über meine Anſicht ausgoſſeſt. Damals ertrug ich dies, weil ich hoffte, dich durch meine dargelegten Gründe zu beſänftigen. Nun aber muß ich dir dreiſt herausſagen, daß du mir doch die gemeine Einbildungskraft, die ſich am Ende immer nur mit dem Einzelnen und Sinnlichen beſchäftigt, mit der Phantaſie zu verwechſeln ſcheinſt, welche die Ideen ausbildet.

Wenn es nicht gar zu lächerlich aussähe, Freund, so möchte ich dir mit demselben Vorwurfe begegnen. Glaubst du denn, daß sich diese Vermögen der Seele bloß durch den verschiedenen Stoff unterscheiden können, den sie bearbeiten, und nicht vielmehr der gesammten menschlichen Erkenntniß, welche doch wohl in sich nur Eine ist, ein jeder möglicher Stoff gegeben sein und offen stehen müsse? Aber sie hat in sich selbst verschiedene Verwandlungen, wie ich es nennen möchte, durch welche sie die gesammte Welt immer wieder in ganz verschiedenem Licht erblicken kann. Darum täuscht uns die Einbildungskraft so leicht, indem ihr auch das Höchste und Vollkommenste nicht verschlossen bleibt, und wenn sie mit ihren Bildungen nur recht in das weite Blaue hinaus fliegt, so glauben wir schon das Wesentliche und Ewige aufgefaßt zu haben. Freilich theilst du dieses Loos der Täuschung mit sehr vielen, welche täglich das schöne Wort Idee aus ihrem Munde gehen lassen, und, wenn man ihnen darüber zu Leibe geht, nur irgend ein dunkles, bald verfließendes Gespenst aufzuweisen haben. Diese unselige Verirrung droht noch unsre ganze Philosophie in eine nebelbleiche Schwärmerei aufzulösen; denn selbst unter den Besten sind viele, die nicht eher ruhen, als bis sie auch das, was sie ganz deutlich denken, in solche dicke Luft eingewickelt haben, wie die homerischen Götter vielmehr umthun, wenn sie sich menschlichen Blicken entziehen wollen.

Als Anselm hierauf etwas verdrießlich schwieg, nahm sich Bernhard derselben Sache an, indem er sag-

te: Du thuſt wahrlich nicht bloß unſrem Freunde Unrecht ſondern der Sache ſelbſt. Damit du nicht bei deiner Meinung bleibeſt, die du neulich ausſpracheſt, daß ich nämlich einen bloßen leeren Begriff verfechte, ſage ich dir, Anſelms Darſtellung könnte ich gar wohl zu der meinigen machen, wenn ich ihr nur die richtige Bedeutung gebe. Denn auch das ſittliche Ideal iſt ein ſolches Muſter, das in der wirklichen Welt dargeſtellt werden ſoll, und wenn wir dieſes recht verſtehn, ſo werden wir leicht einſehn, wodurch ſich das Schöne als Ausdruck des reinen Weſens von den übrigen Dingen unterſcheidet, ungeachtet auch dieſe von dem vollkommenen Erkennen hervorgebracht ſind.

So unerwartet, gab ich darauf zur Antwort, dein neues Bündniß mit Anſelm auch erſcheinen möchte, ſo vergiltſt du ihm doch nur mit Recht, was er neulich an dir that, als er ſich nämlich in dein Gebiet flüchten wollte. Und ein Wunder iſt es auch nicht, daß ſich der Begriff einer reinen Thätigkeit des Erkennens in die Geſtalt eines Bildes kleidet, welches ebenfalls die Einbildungskraft durch den Widerſpruch gegen das Einzelne und Beſondere hervorgebracht hat. So ſcheint ihr mit der Einen Einſeitigkeit zu kämpfen, indem es dagegen zu gleicher Zeit andere giebt, welche gar die bloße Beſonderheit ſelbſt zur Idee machen wollen, und ſich darauf noch etwas Großes zu Gute thun.

Wer ſollte wohl auf ſo etwas Widerſprechendes gerathen? fragte Bernhard.

Freilich, ſagt' ich, iſt es wohl etwas Seltſames, wovon ich rede, und ich will euch nur gleich die billige

Erklärung geben, daß ich euch beide ganz und gar nicht mit dergleichen vermische. Hast du aber nicht die neue und unbegreifliche Lehre vernommen, die Idee sei das Leben der Dinge in der Bewegung, sie sei das Gegentheil des todten und kalten Begriffes, und was könne dem anders entgegen stehn, als der rasche und muntere Lauf der Entwickelungen in der Zeit selbst. Diese große Erfindung, wodurch endlich die Lehre vom Staat und der Kunst eine bisher vergeblich gesuchte Begründung erhalten sollte, war der heutigen Welt aufbehalten, und man kann nicht leugnen, daß ihr die Vermeidung klarer und bestimmter Begriffe, welche sie todte nennt, nicht übel gelungen ist, wozu sie auch das beste Mittel ergriff, indem sie uns an die äußerste Oberfläche der stets wechselnden, wesenlosen Erscheinung führte.

Ich weiß, sprach Anselm, wen du in deiner zornigen Stimmung angreifest, einen Mann, dem ich es Dank weiß, daß er edle und hohe Wahrheiten, welche die heutige Welt ruchlos höhnte, wieder zur Sprache bringt. Mit welchem Grund wolltest du das wohl tadeln?

Mit dem, daß nichts verderblicher und widerlicher ist, als gerade die edelste Sache durch sophistisches Prahlen zu erniedrigen. Doch laß uns davon schweigen, da unsre Absicht nicht ist, die Krankheiten der Zeit zu heilen, sondern uns selbst zu verständigen. Wenn ich also auch wirklich deine Ideen nur für Werke der Einbildungskraft ansehn kann, wenn ich behaupten muß, daß sie nur der Grund des Schönen sein können, wenn sie ganz mit in die Wirklichkeit und Besonderheit übergehen,

und ſo mit den ſchönen Dingen ſelbſt dieſelbe Welt bewohnen, ſo muß ich doch auch geſtehn, daß von dieſem Standpunkte der Wirklichkeit, und nach ſeinem Daſein in der gegenwärtige Welt betrachtet, das Schöne ſchwerlich auf etwas anderes bezogen werden kann, wie uns unſer Streit von neulich genugſam bewieſen hat. Dies ſage ich nicht, um dich mir zu verſöhnen, es liegt vielmehr ganz klar in unſeren Behauptungen, und ich kann mit Ueberzeugung den Satz aufſtellen: Wenn wir das Schöne, ſo wie es in der wirklichen Erſcheinung vorkommt, in der That als ſolches von dieſem Standpunkte aus auf etwas höheres zurückführen wollen, ſo müſſen wir das höhere Weſen ſelbſt uns ſo ausbilden, daß es gleichfalls in der Geſtalt einer lebendigen, gegenwärtigen und beſonderen Urſach des Schönen erſcheine. Biſt du hiemit zufrieden?

Als wahr erkenne ich das, was du ſagſt, verſetzte jener. Denn wenn wir es etwas allgemeiner faßten, möchten wir darin wohl den Urſprung alle Mythologie erkennen. Darum bildeten die Alten ihre Götter in ſo beſtimmte, lebendig begrenzte Geſtalten aus, und die Geſchichte der Phantaſie beweiſt es allenthalben. Nur kann ich mir nicht nehmen laſſen, daß darin auch zugleich das Weſen des Schönen ſelbſt gegenwärtig bleibe.

Dieſes kann ich dir, ſo wie wir es bis jetzt gefaßt haben, nicht zugeben, indem ich dir bewieſen habe, auf welchem Wege die Einbildungskraft deine Muſter ſchafft, und muß alſo hier den Widerſpruch zwiſchen uns unaufgelöſt laſſen. Dich aber, Erwin, erinnere ich nun,

daß du neulich zwei verschiedene Meinungen vom Schönen ausgesprochen hast, und daß es nunmehr Zeit ist, dich ohne Rückhalt zu einer von beiden zu bekennen. Als wir nämlich im Gedränge waren wegen der allgemeinen Gründe, unter die wir das Schöne bringen sollten, äußertest du, fast möchtest du denjenigen beipflichten, die eine vollständig klare Einsicht von den Gründen der Schönheit für ganz unmöglich halten, und es vielmehr für eine bloße Sache des Gefühls ausgeben; nachdem wir aber noch Bernhards und Anselms Ansichten davon näher betrachtet hatten, schien dich eine Ahndung zu treffen, daß uns in dem Schönen wohl eine andere als die gegenwärtige Welt erscheinen möchte. Bliebest du nun bei dieser letzten Meinung, so müßte sich davon wohl ein Beweis führen, oder wenigstens die Möglichkeit eines so gewagten Gedanken sich nachweisen lassen.

Während dieser meiner Worte sah ich Erwin in ein tiefes Nachdenken versinken, aus dem er endlich wie erwachend sagte: die Meinung von dem bloßen Gefühl scheint mir schon widerlegt.

Wodurch? fragt' ich ihn.

Sie würde uns auch nicht viel helfen, fuhr er fort, um uns damit aus der Schwierigkeit der Sache zu ziehen. Denn am Ende müßte es doch wieder über das Gefühl eine Erkenntniß geben, wie es entstände, und von welcher Art es wäre. Widerlegt scheint sie mir aber dadurch zu sein, daß überhaupt der Trieb und nun

auch

auch die Einbildungskraft, welche mit jenem ganz daſſelbe Gebiet zu beherrſchen ſcheint, abgewieſen worden iſt.

Hierin haſt du ohne Zweifel Recht, gab ich zur Antwort.

Ich entſchließe mich alſo, ſprach er, meiner Ahndung zu folgen. Oder vielmehr iſt es nicht Ahndung mehr, ſondern wie das Hereinblitzen einer höheren, durch nichts vermittelten Ueberzeugung, deren Gründe ich auch nicht angeben kann, dem religiöſen Glauben vergleichbar. Und doch bin ich durch Gründe darauf geführt worden. — Aber nein! Es waren weniger Gründe für die Sache, als wider ihr Gegentheil.

So wünſche ich doch auch dieſe von dir angegeben zu hören.

Du ſiehſt wohl, ich bin mir noch ſehr unklar, und beim Nachdenken darüber iſt mir oft, als käme ich immer nur auf daſſelbe zurück, wovon ſchon die Rede war. Doch will ich verſuchen etwas darüber zu ſagen.

Verſuche nur, es gehe wie es wolle. Denn nicht der Strom der Worte, und die Gewandheit der Rede ſind immer Zeugniß für die Tiefe der Erkenntniß, ſondern viele ſind nur deshalb in Redekünſten fertig, weil ſie ſich in Rückſicht auf den Stoff mit demjenigen begnügen, was von der Oberfläche abgeſchöpft iſt. Dagegen iſt es ganz natürlich, daß der, welcher in der Tiefe ſucht, im Finſtern auf allerlei Hinderniſſe und Ecken ſtößt, bevor er das Licht des Innerſten eröffnen kann. Deshalb ſei alſo ganz unbeſorgt.

Ich ſehe, ſprach er darauf, wir haben die Schönheit

durch alle Stufen und Richtungen der Erkenntniß gesucht, sie auch in jeder gefunden, sobald wir aber ihre Bedingungen nach der ursprünglichen Beschaffenheit dieser Erkenntnißkräfte untersuchten, uns jedesmal von der Unmöglichkeit derselben überzeugt. Dieses scheint mir zuerst zu beweisen, daß die Schönheit wirklich da sei, dann aber auch, daß ihr Grund nicht in der Beschaffenheit irgend eines einzelnen Erkenntnißvermögens liegen könne. Wenn ich aber nachdenke, wo er liegen möchte, so scheint es mir nun, er müsse über alle unsre Erkenntniß hinaus liegen, oder vielmehr der allgemeine Grund dieser Erkenntniß selbst sein. Nur wie sich eben dieser noch besonders als Grund der Schönheit gestalte, seh' ich nicht ein.

Hiemit scheinst du mir also auch deine erste Meinung von der Gestalt aufgegeben zu haben.

Doch wohl nicht. Denn alle unsre wirkliche Erkenntniß geht doch von der Wahrnehmung durch die Sinne aus, und wenn der Grund der Schönheit der allgemeine Gruud der Erkenntniß sein soll, so muß er auch wohl der sein, welcher dieser Wahrnehmung einen ganz eigenthümlichen, wahren und wesentlichen Inhalt giebt, da sie hingegen, als bloß einzelnes Vermögen der Erkenntniß nur unbeständigen Schein darbietet.

In der That, ich muß hier deinen Scharfsinn loben. Doch laß uns, hievon noch absehend, erst auf den Grund der Schönheit hinausgehen. Ein solcher Grund aller besonderen Arten von Erkenntniß wird doch wohl die höchste und vollkommenste Erkenntniß über-

haupt ſein, das heißt, dasjenige, was in jeder Art nicht die Art, ſondern was darin die Erkenntniß an und für ſich iſt?

Ohne Zweifel.

Dieſe Erkenntniß an und für ſich, die wir auch das Weſen der Erkenntniß nennen können, wollen wir nun durch den Ausdruck der Idee bezeichnen.

Daran hindert nichts.

Durch dieſe Erkennthiß wird aber auch in den Dingen nicht das erkannt werden, worin ſie der Wahrnehmung oder dem Verſtande oder irgend einer beſonderen Erkenntnißart angemeſſen und Gegenſtände fût dieſelbe ſind, ſondern das, wodurch ſie der weſentlichen Erkenntniß entſprechen, alſo wohl nichts anderes, als was auch ihr Weſen iſt.

So ſcheint es mir.

Wenn alſo ihr, o Freunde, hierin mit uns übereinſtimmt, wie es wohl nicht anders ſein kann, ſo werdet ihr auch zugeben, daß der Gegenſtand unſerer Unterſuchung ein ganz allgemeiner wird; denn nun kommt es offenbar darauf an, jener weſentlichen Erkenntniß ſelbſt beizukommen, ihren Inhalt zu ergründen, und ihren Sitz in unſerer Seele auszuſpüren. Sie aber kann nicht allein das Weſen der Schönheit zu ihrem Gegenſtande haben, ſondern nur das Weſen aller Dinge überhaupt, und ſo gerathen wir hier in die allgemeinſte und höchſte Aufgabe des Denkens, von wo wir erſt wieder würden herabſteigen müſſen zum eigenthümlichen Weſen der Schönheit.

Ich bin begierig, rief Bernhard eilig aus, endlich dein eigenes System aus deinem Munde zu hören. Nun wirst du doch wohl genöthigt sein, etwas anderes an die Stelle dessen zu setzen, wovon ich ausging, und da es doch scheint, als würdest du auch das Wesen der Dinge durch das der Erkenntniß bestimmen, und also jenes aus dieser hervorbringen, so begreife ich nicht, wie du einen anderen Weg als den meinen gehn willst.

Was mein System betrifft, gab ich zur Antwort, so bitte ich dich auf dasselbe nicht so eifrig auszugehn, da ich fest gesonnen bin, bei dem Gegenstande, den wir uns einmal vorgesetzt haben, zu bleiben. Eine Unternehmung, die man einmal begonnen hat, muß man nicht so schnell wieder fahren lassen, und überhaupt ist es kein gutes Zeichen, wenn man beim Philosophiren nicht an einem besonderen Gegenstande genug hat, sondern sogleich, wie man etwas darin vorwärts gekommen ist, auf das Allgemeine überspringen muß. Denn das Allgemeine, für sich betrachtet, und ohne daß man das Besondere verfolgt und ausbildet, wird immer nur eine leere Form, welche die praktischen Menschen nicht mit Unrecht der Kraftlosigkeit und des Mangels der Anwendbarkeit beschuldigen.

Mich freut, was du sagst, sprach Erwin; ich bin so von dem Gedanken der Schönheit angezogen, ja hingerissen, daß es mich sehr kränken würde, wenn wir ihn jetzt verließen, und auf etwas anderes übergingen.

Und bist du auch dieser Meinung? wandte ich mich fragend an Anselm.

Ganz und gar, antwortete dieſer, ja mir iſt es durchaus nöthig, daß wir unſeren Gegenſtand nicht fahren laſſen, indem ich durch deine Worte faſt in Verwirrung gerathen bin. Denn obgleich du ſo ausführlich und hartnäckig alle meine Behauptungen beſtritten haſt, ſo drückſt du ſelbſt dich hingegen ſo aus, daß ich nicht einſehe, was du mit deiner allgemeinen Idee, welche doch zugleich die beſondere Idee der Schönheit ſein ſoll, anders wollen kannſt, als was ich ſagte, daß nämlich Gott ſelbſt als das Muſter auch die ſchönen Dinge ſchaffe.

Vielleicht, verſetzt' ich, wirſt du anders denken, wenn du mich weiter gehört haſt. Und weil ihr denn doch alle nichts dagegen habt, ſo will ich euch nun offenbaren, wie mir die Schönheit erſcheint, oder vielmehr wie ſie mir erſchienen iſt. Denn eine Offenbarung habe ich euch mitzutheilen, die mir an eben dieſer Stelle geworden iſt, und die mir vieles erleuchtet, noch mehr aber nachzudenken gegeben hat, woran ich noch meine Kräfte mit aller Anſtrengung übe, und vielleicht auch mein ganzes Leben hindurch üben werde. Wofern es euch aber unglaublich ſchiene, was ich euch zu erzählen habe, ſo muß ich euch bitten, euch vorläufig dem Glauben gefangen zu geben; mir ſelbſt war es ja unglaublich, und iſt es zum Theil noch ſo; je mehr ihr aber euch ſelbſt darein verlieren werdet, deſto glaublicher wird es euch werden.

Du machſt uns alle höchſt begierig, ſagte darauf Bernhard, die Sache ſelbſt, die du mit einer ſo unge-

wöhnlichen Feierlichkeit einleiteſt, von dir zu vernehmen. Noch zweifle ich, ob du von einer Begebenheit deiner Einbildung ſprichſt, oder ob du in eine poetiſche Erfindung deine wahre Meinung einhüllen willſt.

Laß uns, ſprach ich, dies jetzt übergehn, und mich zur Sache kommen. In dieſem Thale ſaß ich neulich, mitten in dem Gebüſche, welches den Quell dieſes Baches umhüllt, mit meiner ganzen Seele ſo tief verſunken in Betrachtungen und Zweifel über die Gegenſtände, von welchen wir jetzt ſprachen, an die ſich immer höhere und höhere anknüpften, daß mir nicht bloß alle übrigen Gedanken, ſondern ſelbſt die Gegenſtände, welche dieſe freundliche Gegend den Sinnen darbietet, ganz entſchwanden. In dieſem Zuſtande, der eine Verzückung, oder ihr ſehr nahe ſein mochte, glaubte ich meinen Blick aufzuſchlagen, und vor mir eine halb verhüllte Geſtalt zu erblicken, die mir zwar bekannt ſchien, aber durch ihre unglaubliche Schönheit, und einen milden Schein, der ſie von allen Seiten umfloß, etwas höheres, ja mehr göttliches als menſchliches verrieth. Und jetzt wieder, da ich mich durch meine Rede ſelbſt recht lebhaft daran erinnere, fühle ich, daß mich jenes ſüße und doch gewaltige Grauen beſchleicht, welches mich auch damals ergriff, und indem ich von dem, was ich ſeit jenem Tage beſtändig in mir herumtrug, nun zum erſten Male laut ſpreche, iſt mir wie dem, der aus einem Traume durch einen von ihm ſelbſt ausgeſprochenen Laut erweckt wird. Als ich nun dies Geſicht erblickt hatte, ſprach ich zu der Geſtalt, oder glaubte zu ſprechen: Du Botin des Him-

mels (denn dieses am meisten noch scheinst du mir zu sein) kommst du, mich aus der Verwirrung des Strebens und Suchens zu erlösen, oder mich abzuhalten von dem vielleicht für uns verlorenen Paradiese, wonach ich mich sehne, und mich zurückzuweisen in die Grenzen menschlicher Beschränktheit? — Sanft lächelnd, und leise das Haupt vorbeugend, sagte jene darauf: Es ist dir aufgegangen in deinem Traume, und du hast den Eingang gefunden. — Wie kann ich ihn gefunden haben, versetzt' ich, da ich ihn immer noch nicht erkenne? — Ich erscheine dir, sprach sie, um ihn dir kenntlich zu machen. Du mußt aber wissen, daß es hiemit so zugeht, wie du gewiß oft in den Mährchen gelesen oder gehört hast, daß auf die Berührung irgend einer Stelle in einem Felsen oder einer Höhle eine dienstbare Zaubermacht plötzlich ein ganz unbekanntes Reich der Herrlichkeit aufschließt. — Und indem ich mich schon umsah, welchen der Gegenstände um mich her ich unbewußt so wirksam berührt haben könnte, setzte sie hinzu: Nun bin ich freilich weder ein dienstbarer Geist, noch war diese Berührung körperlich, sondern in deiner Seele mußt du den Fleck getroffen haben, den so wenige das ganze Leben hindurch berühren, und wo sich die Wurzel derselben aus dem Boden der ursprünglichen Welt in die gegenwärtige verbreitet. — Als ich darauf meinen Blick wieder in mein Inneres richtete, um dort jene Stelle zu suchen, glaubte ich zuerst ein überschwengliches Licht aufgehn zu sehn, und von der Gestalt in dasselbe hineingeführt zu werden. Was ich aber dort wahr-

nahm (denn nicht kann ich sagen, ob ich sah, oder auf andere Weise belehrt ward) darf ich euch nicht sagen, bis ich euch selbst an jenen Ort in eueren Seelen geführt habe; denn der Weihe bedarf es bei diesen, wie bei allen anderen Geheimnissen. Nur etwas ganz allgemeines davon kann ich euch für jetzt eröffnen. Es ist nämlich, dies ward mir kund, eine Welt des Wesens, deren Ort weder auf der Erde ist, noch selbst im Himmel, sondern vielleicht derselbe überhimmlische, dessen der göttliche Platon gedenkt. In jener Welt nun ist kein Wechsel des Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen, Unsterblichen und Sterblichen, vielmehr ist daselbst dies alles Eins, und zwar nichts anderes, als die vollkommene Gottheit selbst, welche dort mit ewiger und reiner Freiheit das sie umgebende Weltall hervorbringt. Indem aber ihre Thätigkeit allvollendend ist, und also ihre ganze Möglichkeit erfüllt, ist das All, welches sie schafft, ihr auch von Anfang an als ein Vollkommenes gegenwärtig, und erhält sich durch seine eigene Nothwendigkeit, in welcher die Gottheit eben so nothwendig gleichsam als im Besitze ihrer eigenen Schöpfung selig ruht. In dem Mittelpunkte des All wohnet sie also, die sich selbst erleuchtende Gottheit, und ergießt nach allen Richtungen ununterbrochen das Licht ihrer allmächtigen Schöpfungskraft auf so wunderbare Weise, daß sich dasselbe zwar aus dem Mittelpunkt als die zusammenhangende Ausdehnung desselben allerfüllend entwickelt, aber zugleich auch in einfachen Strahlen ausströmt, die das Erschaffene mit dem ganzen einfachen

Wesen des Innersten durchdringen. Denn nirgend ist dort ein todtes Ziel und gleichsam ein Absatz der schaffenden Thätigkeit, worin sie sich selbst ausgelöscht hätte, und durch ein starres Dasein begrenzt würde; sondern alles Erschaffene ist zugleich selbst schaffend, ja nichts anderes, als das ursprüngliche Wesen, welches seine ganze Urkraft darin überall wiederholt. Das Sein der Dinge kann also dort nicht das endliche Ziel der Schöpfung sein, da es vielmehr von Ursprung an, und in seiner ganzen Vollkommenheit schon in Gott selbst gegenwärtig ist. Eben so kehrt es also auch, und immer nur als ganz dasselbe mit der schaffenden Kraft, in den einzelnen erschaffenen und doch vollkommenen Wesen wieder. Wir freilich, die wir keine anderen, als die erst im Werden begriffenen Eigenschaften und Thätigkeiten der Dinge kennen, würden uns die vollkommenen Wesen, die jenes Weltall bilden, nicht anders als durch das Gegentheil der Wirklichkeit als eigenschaftlose bezeichnen können; aber an und für sich ist jedes von ihnen voll von der ganzen lebendigen Gottheit, und in jedem ist diese gegenwärtig. Dennoch sind sie zugleich das Geschaffene und bilden die geschaffne Welt. Darum, stets nach dem inneren Lichte der Gottheit hingewandt, schlingen sie sich in den harmonischen und sich selbst vollendenden Umschwüngen des aus dem Innersten sich ausbreitenden Zusammenhanges ewig um dasselbe, und saugen aus demselben ihr eigenes Licht, welches kein anderes ist als das göttliche. Nicht ausgelöscht aber, noch geschwächt ist darum ihre Besonder-

heit in dem allgemeinen Wesen Gottes, denn sie sind von ihm hervorgebracht, und in ihm gegenwärtig in allen Abstufungen und aller Mannigfaltigkeit ihres Daseins. Eben deshalb haben sie zwar alle ihre Einheit in Gott, und sind etwas Wesentliches nur durch diese, aber als besondere und wirkliche, wenn gleich göttliche, Dinge stehn sie mit jenem ihrem Mittelpunkte in wesentlichen Verhältnissen. Diese Verhältnisse, in so fern durch sie die Einzelwesen in die Gottheit aufgenommen werden, bilden Einheiten, deren jede, weil sie alle Dinge, wiewohl von einem eigenthümlichen Standpunkte aus, betrifft, für sich ein ganzes Weltall umschlingt. In so fern aber eben diese Verhältnisse die Einzelwesen selbst in ihrem Dasein bestimmen, sind sie zugleich die göttlichen Eigenschaften derselben, welche jenen Einheiten vollkommen entsprechen. Jede Eigenschaft und jede Einheit, unter welche sich hienieden die Dinge theilweise versammeln, ist also dort die ganze Welt selbst, und diese Einheiten, deren jede für sich das All ist, nennen wir eben die urwesentlichen, allkräftigen, und zugleich in aller Wirklichkeit des Daseins lebendigen Ideen. Eine solche Idee ist nun auch die Schönheit, die eben darin besteht, daß die besonderen Beschaffenheiten der Dinge nicht bloß das Einzelne und Zeitliche sind, als welches sie uns erscheinen, sondern zugleich in allen ihren Theilen die Offenbarungen des vollkommenen Wesens der Gottheit in seiner Besonderheit und Wirklichkeit. Sie pflanzt also den Dingen, selbst in ihrer Besonderheit, ein ursprünglich göttliches und ewiges Leben in seiner

ganzen Vollendung ein, und theilt jedem von ihnen in allen seinen Theilen die Ewigkeit Gottes mit. Was wir aber in unserer Welt Schönheit nennen, ist eben die Erscheinung jener ursprünglichen Idee.— Indem ich nun zu dieser Erkenntniß gelangte, fühlte ich mich noch immer so in dem Boden der gegenwärtigen Welt haften, daß ich, für diese besorgt, die Gestalt fragte, wie ich den Abglanz der ewigen Schönheit, der in diese Welt herüberstrahlt, erkennen solle, und welchen Weg doch jenes Licht zu uns nehmen möge. Denn obwohl, sprach ich, wir hier viele Dinge für schön halten, und sogar oft unter uns Streit und Zank über die Gründe dieses Dafürhaltens entsteht, so weiß ich doch keinen, der mir eine sichere Lehre für die Erkenntniß derselben aufgestellt hätte. Am ersten mögen noch manche Künstler selbst einen Blick in dieses Land gethan haben; so scheint es mir, als müßte der Garten der Poesie, den uns Tieck so herrlich darstellt, wenigstens an den Grenzen desselben liegen, wo uns nicht gar der weise Dichter die fremden Gegenstände selbst nur durch seine Bilder, wie in einem Spiegel, näher rücken wollte. Wenigstens verrathen dort Bäume und Blumen, ja die Himmelsbläue, durch ihren Gesang, daß sie von höherem Leben, als wir darin zu denken gewohnt sind, angefüllt erscheinen. — Den Weg, sprach jene, den du suchest, kann dir niemand zeigen, als du selbst; und wem in einem halben Traume, wie dir jetzt, das Wahre aufging, der ist doppelt verpflichtet, sich selbst zur vollen Klarheit herauszuarbeiten; ist dir aber dieses gelungen,

so wirst du auch von selbst die Welt des Wesens um dich her schauen und dich überzeugen, daß ihre Offenbarung immer da war, und nur nicht von dir erkannt werden kannte. — Also wäre das, fragt' ich, nur noch ein Traum, was ich eben durch dich wahrgenommen habe? — Ein Traum, sagte sie, und dann erst bist du erwacht, wenn du die Welt um dich her von dem wahren Licht erleuchtet siehst, und dich selbst in der wahren Welt wiederfindest. — Und damit war es, als sähe mich die Gestalt, noch einmal freundlich das Haupt neigend, an, und als zerflösse mir sodann die Erscheinung; ich sah wieder frei in die um mich befindliche Gegend, und alles war, wie es zuvor gewesen war, nur daß mich seitdem noch dringender als zuvor der Trieb anspornt, den Weg wieder zu finden, den ich damals nicht unglücklich betreten hatte.

Nach einer kurzen Weile des allgemeinen Schweigens, das meiner Erzählung gefolgt war, sprach Erwin: Ich gestehe dir, o würdiger Freund, daß ich mich nun wirklich sehr betroffen fühle, die andere Welt, deren ich neulich fast vorwitzig erwähnte, wirklich und auf solche Weise in die gegenwärtige hereintreten zu sehn. Mit deiner Erzählung, deren Inhalt mir zu heilig ist, als das ich nach der buchstäblichen Wahrheit fragen sollte, mög' es beschaffen sein, wie es wolle, so glaube ich doch ihren Sinn nicht unrecht zu verstehen, wenn ich sage, danach sei die Welt des Schönen von der unsrigen ganz abgeschieden, und habe gar keinen Berührungspunkt mit ihr. Deswegen war auch wohl eine ausdrück-

liche Offenbarung durch den Willen eines höheren Wesens nöthig, um uns nur einen Blick in jenes Gebiet zu verschaffen, da es schlechterdings keine Brücke von uns dorthin, die wir selbst betreten könnten, zu geben scheint. Und dennoch, wenn wir den Eingang dazu in uns selbst suchen sollen, wenn doch irgend etwas von Schönheit von daher zu uns übergehn soll, muß auch ein Zusammenhang zwischen beiden nothwendig statt finden. Dieser Widerspruch bringt mich auf eine Vermuthung, die mich fast erschreckt, und die ich nur schüchtern auszusprechen wage.

Scheue dich nicht, sagt' ich, darauf, denn das Nachdenken, das du auf die Erzählung bezeigst, läßt nichts unüberlegtes erwarten.

Sie gründet sich darauf, sprach er, daß jenes Bild einer göttlichen Welt nur ein Traum genannt wurde. Freilich konnte damit auch gemeint sein, daß sie nur noch im Traume wahrgenommen werde, nach dem Zustande des Wahrnehmenden, und diese Bedeutung des Ausdrucks liegt sehr nahe. Aber könnte dies nicht auch bedeuten, jene ganze Welt, wie sie selbst geschildert wurde, sei an sich nur ein Traum von der wahren, und diese könne nur, wenn wir es dahin gebracht haben, unsere gegenwärtige darein zu verwandeln, als etwas an sich bestehendes gedacht werden?

Du scheinst mir zu freveln, fiel Bernhard ein. Die dargestellte Welt ist ohne Zweifel die der Ideale, die wir in der unsrigen wirklich machen sollen; jene aber muß das Erste und Ursprünglichste sein; denn dies wird vor-

ausgesetzt, wenn darauf ein ursprüngliches Gebot, sie wirklich zu machen, gegründet sein soll.

Es ist auch, setzte noch Anselm hinzu, bloß sein Hang zur sinnlichen Darstellung des Schönen, der ihn zu einer solchen Vermuthung verleitet. Selbst die Ideen sollen ihm nicht mehr etwas an sich bestehendes sein, sondern erst dadurch zur Wirklichkeit gelangen, daß sie in der Gestalt der einzelnen zeitlichen Dinge wahrgenommen werden.

Ich leide nicht, versetzt' ich darauf, wie ich es auch früher nicht litt, daß ihr mir den armen Erwin so blindlings angreift, ohne recht in seine Gedanken einzugehn. Bedenklich bleibt das immer, was er eben bemerkt hat. Auf jeden Fall sind wir aber auch, wie ihr hörtet, angewiesen, das hellere Licht in uns selbst zu suchen, und wenn wir dies recht sorgfältig unternehmen, so muß sich zeigen, ob er Recht hat. Denn dabei können wir nicht umhin, von der gegenwärtigen Welt und unserer Erkenntniß derselben anzufangen. Ich dächte demnach, wir folgten jenem Aufrufe, der an mich erging, auf der Stelle; dies allein kann dahin führen, unsern Erwin zu bestätigen oder zu widerlegen.

Nichts kann uns willkommener sein, sprach Anselm. Und zwar wirst du mit Erwin wenigstens die Sache einleiten müssen, da Bernhard und ich in unserem Gespräche von neulich schon das unsrige gethan zu haben glauben.

Laß uns denn, wandt' ich mich an Erwin, muthig vortreten, und das schöne Vorrecht die Bahn zu bre-

chen, welches die Freunde so willig uns zugestehn, nicht von uns stoßen. Nun ist uns doch wohl nicht abzustreiten, daß wir in der That von Anfang an das Schöne in uns selbst, und in unserer eigenen, wirklichen Erkenntniß gesucht haben?

Das können wir behaupten, sprach er, daß wir mit Recht das Schöne in unserer Erkenntniß suchten, und zwar in der besonderen Art, wie es sich darin darstellte; auch daß wir genöthigt waren, die Eigenschaften der Dinge für den Begriff so anzusehen, als ob sie auch der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen könnten. Aber dies gelang uns eben nicht wegen der Gegensätze, in welchen die verschiedenen Erkenntnißarten selbst mit einander standen.

Worin aber, lieber Erwin, bestanden diese Gegensätze, und warum machten sie uns die Vollendung des Schönen unmöglich? Lagen sie nicht darin, daß die Mannigfaltigkeit in der äußeren Erscheinung der Einheit in unserem Erkennen widersprach, und darum jenes Wechselverhältniß des Begriffs und der Wahrnehmung entstand, welche zuletzt nur durch das Band der Zweckmäßigkeit zu vereinigen waren, wodurch aber die Schönheit selbst aufgehoben wurde?

Eben darin lag der Fehler, ohne Zweifel.

Würdest du nun die Mannigfaltigkeit, in welcher die Dinge uns erscheinen, ihr Wesentliches nennen?

Gewiß nicht, sondern ihr Zufälliges, da sie beständig wechselt und unendlichen Einflüssen unterworfen ist.

Das Wesentliche also läge denn wohl in dem, was

die Einheit unſeres Erkennens an den Dingen zum Gegenſtande hat? Ich meine nämlich nicht die leere Form des Begriffs, ſondern wie ich neulich ſchon dir zeigte, den Begriff der ganz in dem Dinge iſt.

Freilich halte ich dieſen für das Weſentliche.

Nun haben wir doch vernommen, das es eine Welt des Schönen giebt, in welcher das ſchaffende Weſen Gottes ſich ſelbſt vollſtändig in der Erſcheinung der Dinge offenbart, ſo das dieſe zugleich ganz Erſcheinung und ganz Weſen iſt.

Das haſt du uns eröffnet.

Das Weſen eines jeden Dinges kann alſo nur dann in ſeiner Erſcheinung ganz gegenwärtig ſein, wenn daſſelbe zugleich das Weſen Gottes iſt. Nicht wahr?

Dies ſeh' ich noch nicht ganz ein.

So bedenke nur, daß das Weſen eines Dinges nicht die Zufälligkeiten ſeiner Erſcheinung beſtimmen kann, welche doch mit in dem ſchönen Dinge, als einem ſinnlich wahrgenommenen, erkannt werden müſſen; vielmehr iſt es eben deshalb ein zeitliches Ding, weil es dieſen Zufälligkeiten unterworfen iſt, und darum ſondert ſich der Begriff von der Erſcheinung ab.

Ich bedenke dies wohl und geb' es zu.

Dagegen beſtimmt doch wohl Gott jede Zufälligkeit der Erſcheinung eben ſo ſicher als das Weſen des Dinges ſelbſt?

Es wäre lächerlich das Gegentheil anzunehmen.

Und nun, um das Weſen des Dinges zu beſtimmen, braucht Gott dazu nur einen Theil ſeines eigenen

Weſens,

Wesens, oder ist es ihm einerlei, ob er eine ganze Welt oder ein einzelnes Ding schafft, und ist er nicht überall und in jedem Einzelnen mit seiner ganzen Allmacht gegenwärtig?

Ohne Zweifel ist das letzte das Richtige.

Folglich ist überall, wo das Wesen eines Dinges ganz in Erscheinung übergeht, auch das Wesen Gottes gegenwärtig. Nicht so?

Jetzt leuchtet es mir ein?

Und diese Einheit des Wesens und der Erscheinung in der Erscheinung, wenn sie zur Wahrnehmung kommt, ist die Schönheit. Diese ist also eine Offenbarung Gottes in der wesentlichen Erscheinung der Dinge.

Das muß sie sein.

Giebt es aber eine Offenbarung für jemand anders als für den Erkennenden; doch wohl eben so wenig als die Erscheinung Erscheinung wäre, wenn sie nicht irgend einem erschiene?

Nein, sie muß erkannt werden. Und ich sehe auch schon was du sagen willst, nämlich daß wir das Schöne durch eine besondere Erkenntnißart erkennen müssen. Aber könnte denn Gott diese schönen Dinge nicht bloß um ihrer selbst willen und für sich selbst hervorbringen, ohne daß sie deswegen von irgend jemand erkannt würden?

Nun, so sieh' es einmal anders an. Die Schönheit ist, wie wir sagten, eine Idee, die für sich ein ganzes Weltall bildet. In dieser geschilderten Welt der Schönheit ist doch wohl alles schön, denn ohne Gott ist nichts und er ist doch darin überall gegenwärtig?

So muß es sein.

Werden also wohl bloß die Dinge, die wir körperliche nennen, dort schön sein, und nicht auch dir Erkenntniß des Erkennenden?

Auch diese.

Worin wird denn nun die Schönheit dieser bestehen?

Darin, daß die Erkenntniß in der Wahrnehmung des Mannigfaltigen zugleich das Wesen und die Einheit erkennt, daß also auch in ihr selbst diese Wahrnehmung und ihre eigne Einheit ganz Eins und dasselbe ist, und zwar in der Wahrnehmung und durch dieselbe.

Ganz richtig, mein geliebter Erwin. Eine solche Erkenntniß also wird es sein, wodurch uns das Schöne offenbart wird. Diese werden wir in uns erzeugen und lebendig machen müssen, wenn wir den Eingang zur Welt der Schönheit finden wollen, der uns vorher angedeutet wurde. Jedoch erst aus der Ferne sehen wir ihn, und genau können wir den Weg dahin noch nicht unterscheiden. Wird es nun nicht etwa schicklich sein, daß wir uns jenes unser Ziel recht deutlich einprägen, damit wir es nicht aus den Augen verlieren, wenn wir streben, wirklich dahin zu gelangen?

Sehr heilsam wird uns dieses sein, sprach darauf Erwin mit erhöhter Lebhaftigkeit, und ein heitres und fröhliches Geschäft, zumal für mich, der ich nun gewiß wegen meiner allererſten Behauptungen werde gerechtfertigt werden. Denn wenn ich gleich nicht von mir rühmen kann, daß ich gleich anfangs diese Gedanken,

die du uns entwickelt haſt, mit meinen Ausſagen verbunden hätte, ſo haben ſie dieſen doch dunkel zum Grunde gelegen. Und noch jetzt iſt mir zu Muthe, als wäre es zu kühn, dies auszuſprechen, und grade heraus zu ſagen, daß grade in der Oberfläche und äußeren Erſcheinung der Dinge die Gottheit ſelbſt in aller ihrer Herrlichkeit ſich vor uns offenbaren ſoll. Dennoch fühle ich wohl, daß nur dadurch jenes überſchwengliche Sehnen geſtillt werden kann, welches wir die Liebe zum Schönen nennen, und nur daraus jene ſelige und vollkommene Befriedigung hervorgehn, welche uns nicht bloß unendlichen Genuß, ſondern alles, alles mit Einem Male in dem Schönen als gegenwärtig finden läßt. In dieſe Fälle war ich oft verſunken beim Anblicke des Schönen, und ſo lange ich darauf hin ſah und ganz Eins wurde mit dem Gegenſtande, fühlte ich mich auch im allumfaſſenden Beſitze einer ganzen Welt, und es war mir, als dränge der Himmel Gottes mit aller ſeiner Herrlichkeit durch das Schöne in mein Gemüth ein. Sobald ich aber anfing, mir dieſe Wirkungen erklären zu wollen, ſo gerieth ich in das Mangelhafte und Unvollſtändige, und zuletzt blieb mir immer nur die äußere Geſtalt als das einzige gewiſſe und der unleugbare ſichtbare Sitz der Schönheit übrig.

Es lag alſo, verſetzte ich, nur daran, daß du erklären wollteſt, nämlich was wir gewöhnlich erklären nennen, durch Vergleichung mit dem, was uns ſchon vermittelſt der gemeinen Erfahrung bekannt iſt. Hier aber iſt uns nichts bekannt, ſondern es wird uns alles

erſt bekannt gemacht oder offenbart durch das Schöne ſelbſt; vor dem Anblick deſſelben wußten und erkannten und ſahen wir nichts, was nämlich zu jener Welt der Schönheit gehört, denn dieſe iſt ja ſelbſt das ganze Weltall, und nichts kann in ſo fern außer ihr ſein; womit ſollten wir es alſo vergleichen? Darum wird dich auch das Grübeln, warum das göttliche Weſen ſo ganz in Erſcheinung übergehe, nur verwirren, wenn du es nach den Geſetzen der gemeinen Erſcheinung anſtellſt, wie wir neulich thaten. Gehſt du aber von dem Weſen Gottes ſelbſt aus, ſo wirſt du ſogleich erkennen, daß dieſes vollſtändig in jedem Beſonderen erſcheinen muß, und nicht mit der Mangelhaftigkeit, welche wir überall in der Erſcheinung dieſer gemeinen Welt finden, die wir immer erſt durch das Allgemeine und Weſentliche im Begriff zur Vollſtändigkeit zu bringen uns beſtreben müſſen.

Darum ſprach er, müſſen wir uns alſo auch gewöhnen, das Schöne, wo wir es erblicken, nicht in die Beziehungen unſrer in ſich ſelbſt getrennten gewöhnlichen Erkenntniß zu verwickeln, ſondern uns ganz und gar in daſſelbe verſenken und unſere ganze Erkenntniß gleichſam darein aufgehen laſſen. Und wenn dieſe wirklich ſo, wie du ſagteſt, beſchaffen iſt, ſo wird auch in jeder Anſchauung eines einzelnen ſchönen Dinges ihre ganze Einheit enthalten ſein.

Vortrefflich, ſprach ich, ſiehſt du ein, wie ich es meinte. Um mich aber völlig zu überzeugen, daß du den wahren Standpunkt erreicht haſt, ſage mir, wodurch

ſich derſelbe nach deiner Meinung von Anſelms Vorſtellungsart unterſcheidet.

Soweit ich es zu überſehn vermag, gab er zur Antwort, liegt es darin, daß Anſelm die ſchönen Dinge bloß als Abbildungen gewiſſer göttlicher Muſter anſah, und alſo den Zwieſpalt zwiſchen beiden Seiten, den wir immer im gemeinen Erkennen fanden, unaufgelöſt ließ; nun aber erſcheint uns in dem Schönen das göttliche Weſen ſelbſt gegenwärtig, und es wird im vollſten Sinne wahr, daß uns durch die Schönheit eine andere Welt in unſere gegenwärtige hereintritt, oder daß ſich vielmehr dieſe in die andere und vollkommnere verwandelt.

So iſt es denn auch in der That, ſagt' ich, und ihr alle, lieben Freunde, werdet nun wohl einſehn, wie aus dieſem erſteren und urſprünglichen Wunder der Schönheit alle übrigen Wunder hervorgehn, die uns beim Anblick des Schönen in Verwirrung ſetzen, ſobald wir ihn nach den Geſetzen des zeitlichen Daſeins entwickeln wollen. Niemand frage darum, wie es zugehe, daß in einem einzelnen und beſonderen Dinge die ganze allumfaſſende Gottheit erſcheinen könne. Es giebt darauf keine andere Antwort, als durch Gott und ſein allgegenwärtiges Daſein. Dieſes eben bildet die göttliche Welt, die in ſich ſelbſt vollkommen abgeſchloſſen und gleichſam gerundet, an jedem Punkte das ganze Weſen in ſich enthält. Außerhalb derſelben aber liegt die gemeine und zeitliche Welt, von welcher aus, wie von einem falſchen Standpunkte, wir nur ſchief in jene göttlichen Verhältniſſe hineinſehn, und deshalb immer eine unendliche

und nie auszufüllende Kluft zwischen dem Einen und der mannigfaltigen Erscheinung erblicken, die wir durch die endlose Abmühung unseres Verstandes vergeblich auszufüllen streben. Vor denen nun welche sich ganz in diese schräge Ansicht verlieren, muß der lebendige Umschwung des Vollkommenen, der mit jenen gradlinigen und winkligen Verhältnissen nichts zu thun hat, glatt und fast ohne Berührung vorbeigehen; wer aber einigermaßen fähig ist, die Enden dieser Beziehungen, die wir gewöhnlich nur in ihrem bloßen Uebergange in einander auffassen, in ihrer Einheit wahrzunehmen, den ergreift auch der runde Umkreis, und er wird mit in die selige Vollendung der Beschauung des Schönen hineingezogen. Berühren aber müssen wir uns, auch im gemeinen Leben, mit diesem Umkreise allenthalben, da er ja durch alle wirklichen Erscheinungen der Dinge hinläuft. Und zwar muß diese Berührung nothwendig da statt finden, wo die Erkenntniß sich ganz in die einzelne Erscheinung versenkt, welches, wie wir schon neulich bemerkten, in der sinnlichen Anschauung geschieht. In dieser ist schon an sich selbst, bei aller Besonderheit eine gewisse Vollständigkeit enthalten, und das Gemüth fühlt sich durch sie wenigstens für den Augenblick ganz angefüllt und befriedigt. Darum wird durch sie, wenn sie auf einen angenehmen Gegenstand fällt, die Seele zuerst tiefer gleichsam in die Dinge hineingelockt, und das ist der Grund, warum so viele sich einbilden, die Annehmlichkeit bestimme die Schönheit, oder wenigstens lasse sich diese bloß in sinnlicher Empfindung genießen. Ist

aber die Erſcheinung, welche die Anſchauung an ſich zog, eine wahrhaft ſchöne, ſo entwickelt ſich aus ihr plötzlich wie aus einem Keime jene ganze vollkommene Welt, die in jedem Punkte des Umkreiſes vollſtändig enthalten iſt, und das innerſte Licht des Mittelpunktes ſcheint in ſeiner ganzen Fülle und Herrlichkeit daraus hervor. Beides iſt alſo auf eine unbegreifliche und, wie ich ſchon ſagte, wahrhaft wunderbare Weiſe in der ſchönen Erſcheinung nicht bloß vereinigt, ſondern gänzlich Eins und daſſelbe, die urſprüngliche und ewige Einheit der Idee und die Mannigfaltigkeit und Beſonderheit des endlichen Dinges. Beider Eigenſchaften muß es in ſich auf das vollkommenſte vereinigen, ohne dies kann es nicht ſchön ſein. Darum iſt es die innigſte Verſöhnung des Zeitlichen mit der Gottheit, indem die Erſcheinung ſelbſt als die Gegenwart Gottes erkannt wird, und unmittelbar leuchtet uns dadurch ein, daß alles was uns umgiebt, nichts anders als die wirklich erſcheinende Gottheit ſei. Wir ſelbſt alſo werden dadurch zur Gemeinſchaft jener Welt des göttlichen Daſeins erhoben, und genießen im Einzelnen und in der Gegenwart das Allgemeine und Ewige. Hiernach wird ſich nun leicht entwickeln laſſen, was für Eigenſchaften die Erſcheinung, die wir ſchön nennen, wird haben müſſen, und wollen wir nicht noch ein wenig dabe iverweilen, um ſie uns recht tief einzuprägen?

Vor allen Dingen, ſprach Erwin, wenn es dir gefällt!

Nun, daß ſie Erſcheinung ſein muß, iſt ausgemacht, und was nicht auf irgend eine Art erſcheint, wie

der bloße Begriff, im Verhältniß gegen das Mannigfaltige gedacht, nicht erscheint, kann nie schön sein. Nicht wahr?

Keinesweges, erwiedert' er. Auch sagt man ja, wie ich sonst schon gehört habe, das Wort schön sei vom Scheinen abzuleiten.

Das mag auch wahr sein. Diese Erscheinung aber dürfen wir nicht so betrachten, wie die bloß mannigfaltige, gemeine; vielmehr ist sie wohl höher als selbst das Verhältniß dieser und des Begriffes zu einander?

Gewiß höher, denn der Begriff ist ja schon ganz darin enthalten.

Es kann uns also nicht mehr wundern, daß durch die Schönheit das Höchste und Herrlichste in dem, was wir gewöhnlich bloß für die Oberfläche der Dinge halten, erscheinen soll?

Nein, ich bin darüber nun ganz beruhigt; denn wenn es nicht grade diese scheinbare Oberfläche wäre, worin das Wesen erschiene, so würd' es immer noch mit dieser im Widerstreite sein, und dann könnt' es auch nicht ganz erscheinen.

Gut! Begriff und Erscheinung sind also hier ganz Eins und dasselbe.

So ist es.

Indessen können wir doch dieses Ganze immer von zwei verschiedenen Seiten betrachten, indem wir nämlich entweder den Begriff voraussetzen, und darauf die ganze Erscheinung beziehn, oder die Erscheinung, und in ihr den ganzen Begriff gegenwärtig finden. Nicht wahr?

Es scheint so; nur weiß ich nicht, wie wir einen

ſolchen Begriff erkennen, da wir ihn doch nicht als Einheit aus dem Mannigfaltigen abziehn dürfen.

Laß für jetzt dieſes, denn es erfordert mehr Umwege, als wir jetzt machen dürfen; doch ſieh zu, ob wir in dem erſten die Schönheit finden, oder welchem Namen dir ſonſt jener Standpunkt angemeſſen ſcheint.

Die Schönheit, denk' ich, liegt nicht im Begriffe, ſondern in der Erſcheinung. Der Begriff aber, auf den dieſe ganz bezogen werden kann, ſcheint mir am meiſten jener Baumgartenſchen Vollkommenheit zu gleichen.

Gut; ſo ſei dies die Vollkommenheit der Dinge, und etwas anderes als die Schönheit. In ſo fern aber, wie wir vorher bemerkten, der Begriff, den die Erſcheinung ganz ausfüllt, immer zugleich der göttliche Begriff ſein muß, können wir dieſe Eigenſchaft der Dinge, wodurch ſie in ſich ſelbſt dem göttlichen Begriffe angemeſſen ſind, auch ihre Wahrheit nennen. Denn nur wie ſie für Gott wahrhaft ſind, können ſie in ſich vollkommen ſein.

Aber wie, ſprach er, unterſcheidet ſich nun die Wahrheit von der Schönheit, welche ja auch darin beſteht, daß das Erſcheinende ganz den Begriff erfüllt?

Erinnerſt du dich nicht, fragt' ich ihn, daß ſich im Schönen der Begriff und die Erſcheinung ſo durchdrungen hatten, daß der Begriff ſelbſt zur Erſcheinung, oder zu dem, was wir ſonſt den Stoff der Erſcheinung nennen, geworden war? Die Schönheit alſo erkennen wir, indem wir das Ganze als Erſcheinung wahrnehmen:

um aber die Wahrheit einzusehn, muß das einzelne Ding auf seinen Begriff bezogen, oder dieser für sich und nicht bloß als erscheinend in ihm erkannt werden, wie er zugleich der göttliche Begriff ist.

So kommt es denn, versetzt' er, bloß darauf an, daß für die Wahrheit der Begriff von dem besonderen Dinge getrennt oder unterschieden werde.

Für jetzt, sagt' ich, magst du dich hiebei beruhigen. Denn was aus dieser Unterscheidung weiter entstehe, und durch welche Arten der Erkenntniß nun Wahrheit, durch welche Schönheit, oder ob vielleicht beide, ja auch alle die anderen Ideen durch eben dieselbe, nur auf verschiedene Weisen, erkannt werden, auf dergleichen weitgreifende Untersuchungen dürfen wir uns heute nicht einlassen. Nur das halte fest, daß jene vollständige Durchdringung des Begriffs und der Erscheinung, welche selbst erscheint, und wobei wir eben deshalb von aller Vergleichung des Begriffes mit dem einzelnen Dinge absehn, die Schönheit ist, diese aber nicht sein kann, ohne daß sich darin die Einheit des göttlichen Wesens erscheinend offenbare.

Wohl erinnere ich mich immer hieran, und bin überzeugt davon.

Wenn wir nun aber, fuhr ich fort, auf die vollkommene Durchdringung des Begriffes und des Besonderen hinblicken, worin wir nichts unterscheiden, ist es nicht einseitig verfahren, dieses Gemeinsame aus beiden bloß als Erscheinung, und also auch bloß als Schönheit anzusehn?

Es ſcheint, verſetzt' er, daß dieſes Gemeinſame, wie es bloß Erſcheinung iſt, eben ſo gut auch bloßes Weſen oder Göttlichkeit ſein müſſe.

Ganz gewiß, ſagt' ich, muß es ſo ſein. Kannſt du dir jene göttliche Welt, von welcher wir jetzt ſprechen, anders denken, als ſo, daß die einzelnen Dinge als ſolche ganz im göttlichen Weſen enthalten ſeien, und in ihrem ganzen Daſein an ſeiner Vollkommenheit Theil haben?

Nein, in der That nicht anders.

Dieſes aber iſt doch wohl zu unterſcheiden von der Schönheit, wo der göttliche Begriff ganz Erſcheinung geworden war. Denn hier iſt grade das Gegentheil davon, indem die einzelnen Dinge nichts ſind, als was ſie in Gott ſind. Wie ſie nun dadurch aller ihrer Bedürftigkeit und Unzulänglichkeit entnommen, und ihre Begriffe in dem göttlichen ganz ſich ſelbſt genügend werden, darüber wäre wohl viel zu denken; nur das aber ſage mir, ob nicht ein ſolcher Zuſtand, in welchem ſie ſo an dem Weſen Gottes Theil haben, ein Zuſtand der Seligkeit zu nennen iſt?

Ohne Zweifel; und es wäre alſo wiederum auch die Seligkeit von der Schönheit unterſchieden.

Für unſeren Zweck, ſagt' ich, wollen wir alſo dieſen Unterſchied ſo faſſen, wenn wir uns gleich beſcheiden müſſen, noch gar nicht weiter zu wiſſen, was er eigentlich bedeute und in ſich enthalte. Wenn nun aber die einzelnen, wirklichen Dinge von Anfang in dem göttlichen Weſen waren, und doch zugleich als wirklich für

ſich ſein, und von dieſem Weſen unterſchieden werden ſollen, müſſen ſie dann nicht durch die Schöpfungskraft Gottes aus ihm hervorgegangen ſein?

Allerdings, verſetzt' er, und dieſer Standpunkt ſcheint mir dem der Wahrheit zu entſprechen.

Du triffſt es. Wenn aber Gott die Dinge ſchuf, und zwar als ſolche, die ſeinen Begriff in ſich tragen ſollten, ſo ſchuf er ſie doch wohl ganz durch ſeinen Willen und nach ſeinem göttlichen Gedanken? Und was dem Willen und dem Gedanken Gottes gemäß hervorgebracht iſt, das iſt doch wohl gut zu nennen?

Dafür, ſprach er, ſollte man dieſes Wort allein bewahren; und ſo entwickelt ſich denn vor uns die göttliche Welt, in welcher die Dinge nach verſchiedenen Betrachtungen, und doch zugleich und durch eben daſſelbe, gut und ſelig und wahr und ſchön ſind.

Dieſes eben daſſelbe nun, lieber Erwin, iſt doch nichts anders als die Einheit des Weſens und Daſeins, und das, worin dieſe beiden Eins ſind, nannten wir doch die Idee?

Ja.

Wir haben alſo nun vier Ideen, die an ſich nichts anderes ſind, als die Eine und ſelbe, und ſich nur dadurch unterſcheiden, daß wir dieſe von verſchiedenen Seiten betrachteten.

So iſt es.

Müſſen alſo nicht in jeder von ihnen auch die drei anderen mit enthalten ſein, und ſo nicht in der Schönheit auch die Güte, Seligkeit und Wahrheit?

Es kann nicht anders sein, da ja in jeder die Einheit des Wesens und Daseins enthalten ist. Auch ist wohl dies die Ursach, warum wir bald diese, bald jene dieser Ideen vorzugsweise im Schönen aufzufinden meinen.

Darin kannst du Recht haben. Denn weil im Schönen die Idee selbst erscheint, so glauben wir nur allzu leicht daran nichts als lauter Erscheinung zu haben, hinter der immer noch eine andere Idee gesucht werden müsse.

Ja wahrlich, sprach er, nun sehe ich auf Einmal ein, was sonst so unbegreiflich ist, warum man sich immer nicht entschließen wollte, das Schöne aus der Schönheit zu erklären, sondern dieser sich damit an die Vollkommenheit, jener an die Sittlichkeit oder sonst an eine andere Idee wenden zu müssen glaubte.

Wenn du nun aber, fuhr ich fort, wieder das Ganze betrachten willst, wie wird sich da die Idee des Schönen zu den übrigen Ideen verhalten?

Wie meinst du dies?

Nun so: mit welcher von ihnen sie am meisten übereinstimmen, von welcher am meisten abweichen wird. Mit der des Vollkommenen oder Wahren steht sie wohl am meisten im Widerspruche?

So scheint es fast, sprach er. Denn in dieser löst sich die Erscheinung ganz in den besonderen Begriff des Dinges auf, und ist nur durch ihn dem göttlichen angemessen, auf den sie bezogen wird; dagegen im Schö-

ten der göttliche Begriff selbst ganz in die Erscheinung, und dadurch in die Besonderheit übergeht.

Haben denn, fragt' ich, hienach nun diejenigen Recht, welche das Schöne für etwas ersonnenes und erdichtetes und unwahres halten?

Das doch wohl nicht; denn was die Wahrheit ausmacht, das macht auch wieder die Schönheit, daß nämlich Begriff und Erscheinung durch den göttlichen Begriff zusammentreffen.

Wenn es denn so ist, so werden wir uns wohl so ausdrücken, sollt' es auch etwas auffallend klingen: Wahrheit und Schönheit sind Eins; aber nicht dadurch, daß ein Ding wahr ist, kann es auch schön sein, noch umgekehrt.

Ich wüßt' es nicht anders zu sagen.

Wie aber ist es mit der Seligkeit? Wenn diese darin besteht, daß von Anfang an die Dinge in der Einheit Gottes begriffen sind, so ist sie ja wohl auch der Schönheit entgegengesetzt?

Nicht anders scheint es zu sein.

Wenn nun aber in der Schönheit sich das Wesen Gottes durch die Erscheinung überall ergossen hat, wird darum jenes Wesen durch die Erscheinung bestimmt, oder nicht vielmehr diese in jedem ihrer Theile durch das ganze, ihr inwohnende Wesen Gottes?

Offenbar das letzte, wie wir auch früher übereingekommen sind.

Dennoch ist in dem Schönen dieses Wesen ganz

in Erſcheinung gehüllt, und wird gleichſam überall von ihr gedeckt. Nicht ſo?

Freilich.

Alſo könnten wir wohl ſagen, es ergieße ſich durch die Schönheit in die unendlich mannigfaltige und theilbare Erſcheinung eine verhüllte und gleichſam ganz in die Maſſe verkörperte Seligkeit. Denn wenn gleich hier alles Erſcheinung iſt, ſo iſt doch das göttliche Weſen, als ſelbſt erſcheinend, immer das beſtimmende, und nur in ihm iſt alles, da es der wirklich gewordene göttliche Begriff iſt, in welchem allein die Begriffe der einzelnen Dinge überhaupt etwas ſind.

Trefflich ſcheint mir dieſer Ausdruck, o liebſter Adelbert, das zu bezeichnen, was wir empfinden, wenn wir im Schönen immer noch den reinen inneren Kern mit Sehnſucht aufſuchen, und uns doch ſagen müſſen, daß wir ſchon durch die Hülle ſo vollkommen befriedigt ſind, als wir es nur irgend werden können.

Dies, mein Erwin, mag vielleicht eben hiervon abzuleiten ſein. Nun aber ſage mir nur noch Eins, ob nicht das Schöne, wenn darin die Erſcheinung ganz durch das Weſen Gottes beſtimmt wird, auch durch deſſen reine und vollkommene Thätigkeit, ſeinen ewigen Gedanken gemäß, erſchaffen ſein muß.

Ohne Zweifel.

So wär' es alſo wohl eine Wirkung ſeiner Güte, oder gar mit dem Guten daſſelbe?

Das kann doch nicht ſein.

Wodurch ſondert ſich alſo beides? Sieh es einmal

so an! Wenn Gott etwas schafft, so unterscheidet sich doch wohl das Geschaffene nicht so von seiner schaffenden Thätigkeit, daß es, während wir diese denken, noch nicht vollendet wäre; vielmehr ist das Schaffen und das Erschaffene für ihn doch wohl eins?

Ja, denn er ist allmächtig.

Die Thätigkeit also, welche das Schöne schafft, wird auch selbst schön sein; das heißt, das Ewige und Vollkommene in ihr wird in jeden der unendlichen Theile der Erscheinung unmittelbar übergehn; denn sie ist auch als Thätigkeit mit jedem davon Eins. Nicht wahr?

Gewiß; und sie hat also auch gar keinen Inhalt, als dieses Besondere, das überall vollkommen von ihr angefüllt wird.

So mein' ich es. Aber wie ist es beim Guten? Liegt da nicht alles in der bloßen Handlung des Schaffens, und müssen wir nicht das in dieser gegebene vollkommene Verhältniß der Dinge zu dem Willen und den Gedanken Gottes als das Wesentliche betrachten, so daß wir uns gleichsam das Handeln des Schaffenden als schwebend zwischen seinen Gedanken und dem Hervorgebrachten und doch beide umfassend vorstellen?

Dies ist wohl der richtige Unterschied.

Sieh aber nun auch, ob nicht in dem Guten das Schöne und in dem Schönen das Gute mit enthalten ist!

Es wird wohl so sein müssen, wie ja auch die Wahrheit und das, was wir Seligkeit nannten, mit im Schönen war. Doch sehe ich noch nicht deutlich, wie.

Laß

Laß uns denn auch dieses noch kurz betrachten. Das Handeln, sagten wir schon, wodurch das Schöne geschaffen wird, muß selbst schön, also auch als Handeln Erscheinung sein; denn sonst würde irgendwo der Begriff aus welchem es hervorgeht, aus der Erscheinung herausgenommen; und aus diesem abgesonderten Begriff könnte es auch nicht das Schöne hervorbringen. Dieses Handeln ist also als Erscheinung selbst schon sein eigenes Hervorgebrachtes. Ganz anders ist es aber mit der Thätigkeit des Willens, worin die Güte liegt. Für diese ist das Hervorgebrachte, in sofern es Erscheinung für sich ist, gar nichts werth, sondern bloß in sofern es die aus dem reinem göttlichen Begriff hervorgehende Handlung selbst nicht sowohl darstellt, als wirklich ist. Wenn also im Schönen auch die Handlung des Schaffens bloß als Erscheinung aufgefaßt wird, so ist hier auch das erscheinende Produkt bloß als Handlung des göttlichen Gedanken vorzustellen. Daran wirst du sehen, wie Gutes und Schönes so wohl rein von einander zu unterscheiden, als wie sie auch in gewissen Bedeutungen in einander enthalten sind.

Im Ganzen, sprach er, bin ich nun wohl darüber belehrt; aber freilich ist mir noch manches unverständlich, und besonders bin ich noch gar nicht mit dem Handeln, welches im Schönen erscheinen soll, auf dem Reinen.

Nun, erwiedert' ich, für jetzt bin ich auch befriedigt, wenn du nur im Allgemeinen erkannt hast, wie sich nach unsren bisherigen Einsichten Wahrheit, Seligkeit, Güte und Schönheit unterscheiden, und auf welche

Weiſe beſonders in der letzten die drei übrigen Ideen ſich wieder geſtalten. Es ſei uns genug, hierdurch die Schönheit in ihren Beziehungen zu den übrigeu Ideen, die ſich mit ihr zugleich offenbarten und von ihrer Unterſuchung nicht wohl gänzlich geſchieden werden konnten, betrachtet, und ſie dadurch endlich rein für ſich abgeſondert zu haben. Ob zu dieſem Geſichtskreiſe noch mehr dergleichen Ideen gehören, die ſich etwa noch am dunkleren Rande oder gar in der Fülle des innerſten Lichtes verbergen, dann auch wie ſich die genannten von irgend einem anderen, vielleicht noch allgemeineren Standpunkte betrachtet, noch anders verhalten mögen, und vieles der Art müſſen wir anderen und, wie du ſchließen kannſt, ſehr weitläuftigen Unterſuchungen vorbehalten. Denn auch dies gehört zur philoſophiſchen Mäßigung, daß wir uns nicht von den unzähligen, ſich oft auf Einen Punkt zuſammendrängenden Fragen in die Weite führen und verwirren laſſen. Wie aber das Schöne beſchaffen ſein, und welche Kennzeichen es haben müſſe, können wir nun wohl vollſtändig und ohne Gefahr einer Störung von Seiten jener verwandten Ideen entwickeln?

Ich hoffe ja wohl, daß ich es feſt genug von den übrigen geſondert halten werde.

Wohl denn! So viel iſt ausgemacht, das Schöne ſei ganz in der Erſcheinung, aber in der wahrhaften und ganz von dem Weſen Gottes oder der Idee erfüllten. Nirgend anders kann alſo auch die Schönheit erkannt werden, als in der Erſcheinung des Dinges ſelbſt, in

dieſer muß ſie ſich ganz erſchöpfen. Nicht durch einen über ihr ſchwebenden Gedanken, wie du auch neulich bemerkteſt, wird ſie ſchön, ſondern nur durch das, was in ihr ſelbſt gegeben iſt. Die Erſcheinung aber iſt allezeit ein Einzelnes und Beſonderes, und dieſe Beſtimmung gehört ganz nothwendig auch zur ſchönen Erſcheinung. Nichts in den allgemeinen Begriff zerfließendes, nichts bloß denkbares oder erſchloſſenes iſt im Schönen, ſondern die ganze Kraft der Beſonderheit, Begrenztheit und Gegenwart. Es muß daher auch in die Kette der Mannigfaltigkeit, welche durch die wirklichen Dinge ins Unendliche hindurchgeht, mit eingreifen, und von allen Seiten durch die Beziehungen zu andern Dingen beſtimmt werden. Ein großer Irrthum iſt es alſo zu behaupten, das Schöne müſſe ganz aus der Reihe und dem Zuſammenhange der übrigen Dinge herausgehoben ſein, wodurch, wenn es bei irgend einem wirklich erſcheinenden Dinge möglich wäre, nur etwas mangelhaftes und widernatürliches entſtehn würde. Wovon wir auch Beiſpiele genug in der Kunſtgeſchichte, wenn wir ſie durchgehen wollten, auffinden würden; doch möge jetzt genügen, nur an Eins zu erinnern, wie nämlich die Aegypter ihre Götter mit dicht aneinander gedrückten Beinen und feſt am Leibe liegenden Händen bildeten, und das gewiß nicht bloß aus Ungeſchicklichkeit, ſondern auch um ſie dadurch recht vor der Berührung mit der umgebenden Welt zu verwahren; wie ſteif und unnatürlich ſie aber dadurch wurden, wird wohl niemand ſo leicht verkennen. Das Wichtigſte bleibt aber nun, daß ſich in

dieſer ganz beſtimmten und begrenzten Erſcheinung durch ein wahres Wunder nichts anderes offenbart als das vollkommene und ganz mit ſich ſelbſt einige Weſen. Iſt die Erſcheinung alſo ein Einzelnes, ſo iſt ſie doch zugleich Eins, und zwar nicht durch die Einheit des Begriffs, auf welche das Beſondere von allen Seiten bezogen würde, ſondern durch die Einheit, welche in dem Mannigfaltigen durchaus überall dieſelbe bleibt. Was der Zufall der Einzelheit mit ſich bringt, iſt hier zugleich das Ewige und Nothwendige und Urſprüngliche, ſo daß die weſentliche, ſich ſelbſt genügende Einheit Gottes unverſehrt durch jeden, auch noch ſo kleinen Theil des Wirklichen und Einzelnen hindurchleuchtet. Iſt dies aber ſo ganz und vollſtändig von dieſer Einheit erfüllt, ſo iſt es auch nicht mehr bloß ein Mannigfaltiges, ſondern in der Mannigfaltigkeit ſeiner Beziehungen zugleich ein Ganzes, ſo daß alſo das Zufällige in den unendlichen Verhältniſſen, ſowohl der Theile des Dinges gegen einander, als des Dinges ſelbſt gegen andere Dinge, zugleich eine ewige und weſentliche Verknüpfung der Nothwendigkeit ausdrückt. Laßt uns alſo nicht die Künſtler einer Uebertreibung zeihen, wenn ſie rühmen, daß in jedem ſchönen Ding ein Weltall enthalten ſei. Denn was iſt in Wahrheit ein Weltall anders, als das Ganze, worin ſich die Einheit des höchſten Weſens vollſtändig offenbart? Daß aber nicht jeder auf den erſten Blick dieſes All vollſtändig erkennen und überſchauen kann, das darf uns nicht irre machen; denn der menſchlichen Fähigkeit auf verſchiedenen Stufen kann auch eine ſolche

Offenbarung nur auf verschiedene Art einleuchten. Zuerst mag sich demnach wohl in der That die Empfindung des Schönen so ankündigen, wie es Winkelmann beschreibt, wie ein leichtes Jucken in der Haut, dessen Ort man nicht finden kann. Hat man aber den auch aufgefunden, so weiß man darum nicht viel mehr, wie einem geschieht; denn unerklärbar, unergründlich und unermeßlich bleiben die Ursachen dieser Wirkung und der Inhalt des Schönen, ein Abgrund der Fülle, den auszumessen keinem Verstande gelingt. Nur eine höhere Erleuchtung muß es sein, und eine Gewöhnung in dieser das Wesen zu schauen, was uns endlich zu einer klaren Erkenntniß des Schönen erhebt. Seht nun, Freunde, ob euch alles dieses zur Ueberzeugung geworden ist, oder ob wir auch etwa noch keiner Ruhe nach überstandener Mühe genießen dürfen, sondern vielleicht schon ein Keim neuer Schwierigkeiten sich zu entwickeln anfängt.

Hierauf schwiegen zuerst alle, nicht ganz nach meiner Erwartung. Denn von Erwin hatt' ich geglaubt, daß er nun, nachdem alles, was er wünschen konnte, bestätigt, und die ganze Darstellung dessen, was das Schöne an sich ist, gleichsam geschlossen war, freudig des neuen Besitzes sich bemächtigen würde. Aber während meiner letzten Rede sah ich ihn schon bedenklicher und nachsinnender werden. Anselm hingegen schien alle meine Worte mit einem gewissen Ausdruck von Achtung zu billigen, und nachdem er sich noch etwas bedacht hatte, sprach er so:

Wahrlich, Adelbert, du haſt mich noch überboten, wenn du den Ausſpruch wageſt, das Schöne ſei nicht bloß nach einem göttlichen Muſter von Gott hervorgebracht, ſondern ſogar die Erſcheinung Gottes ſelbſt. Deshalb ſei dir nun dein heftiger Angriff auf meine Behauptungen verziehen; denn ich ſehe nun wohl, daß du uns nur deſto beſſer mit deinem noch ſtärkeren Ausdruck überraſchen wollteſt. Es freut mich aber herzlich, daß wir ſo im Weſentlichen übereinſtimmen, indem auch du ſo ganz folgerecht den idealen Urſprung und Sinn des Schönen vertheidigſt. Laßt uns alſo nun alle in dieſem Bunde für das Göttliche und deſſen tiefere myſtiſche Betrachtung, den wir jetzt gleichſam von neuem ſchließen, ſtandhaft ausharren, wie auch der Pöbel uns dumm anſtarren oder gar giftig verfolgen möge. Doch bleiben noch große Schwierigkeiten, mein Freund, und dieſelben Waffen, womit du mich quälteſt, könnt' ich nun gegen dich wenden, wenn ich dich zum Beiſpiel fragen wollte, wodurch ſich denn nun die ſchönen Dinge von anderen, die doch wohl auf dieſelbe Art von Gott geſchaffen ſind, unterſcheiden.

Laß uns, verſetzt' ich, du feuriger Myſtiker, lieber gar nicht des Pöbels gedenken, und unſere Lehren eher gegen das ſichern, was in uns ſelbſt, als was von außen ſich gegen ſie auflehnen möchte. Darum ſieh nur etwas ſchärfer noch auf den Zwieſpalt, der, wenn ich nicht irre, auch zwiſchen uns noch nicht ſo völlig gehoben iſt. Gegen deinen Einwurf aber könnt' ich nun, wenn ich Luſt hätte, mich tückiſch verwahren,

durch die dreiſte Behauptung, daß nach meiner Anſicht alle Dinge ſchön ſeien. Indeſſen, weil Billigkeit gedeihlicher iſt, will ich die Frage aufwerfen, ob nicht etwa in den Mängeln unſrer eigenen Erkenntniß der Grund liegt, warum uns nur einige Dinge als ſchön erſcheinen und andere nicht.

Freilich, fiel Bernhard kräftig ein, muß nun endlich dieſer Hauptgegenſtand zur Sprache kommen, den du, Adelbert, bisher, ſchon glaubt' ich, mit Abſicht, umgangen haſt. Denn eigentlich haſt du, die Wahrheit zu ſagen, noch nicht einmal dein Verſprechen erfüllt.

Welches denn? fragt' ich.

Das Verſprechen, gab er zur Antwort, die Erkenntnißart aufzuweiſen, wodurch dein Schönes erkannt werden muß. Und davon muß doch alles abhangen.

O weh, ſprach ich, du triffſt mir einen empfindlichen Fleck, den ich in aller Stille ſchon glücklich geborgen zu haben glaubte. Hätt' ich lieber von ſelbſt davon angefangen; denn grade du warſt mir der allergefährlichſte, der dieſe Frage aufregen konnte. Wenn ich dir nämlich wiederhole, daß dieſes die Erkenntniß ſei, in welcher der Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung zugleich Gegenſtand des reinſten und freieſten Schaffens iſt, daß ferner dieſe Erkenntniß niemals aus den Elementen des Vorſtellens, und den darin liegenden Gegenſätzen abgeleitet werden könne, ſondern uns durch die Einwirkung eines höheren Weſens komme, ſo wirſt du das alles verwerfen als bloß poetiſche Redensarten, und die Beweiſe verlangen.

Ganz gewiß, sprach er, werd' ich das thun, und wenn ich auch grade nicht verlange, daß du in meine Vorstellungsart eingehest, weil ich selbst anfange Vergnügen an der Entwicklung der deinigen zu finden, so wirst du doch diese Art von Erkenntniß mit den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß überhaupt in irgend eine Verbindung setzen müssen, die ich noch nicht absehe.

Wenn du so billig bist, versetzt' ich, so sollst du mich auch billig finden; ja ich will gestehn, daß auch ohne dein Andringen diese Verbindlichkeit auf mir läge, das Verhältniß jener Erkenntnißart zu den übrigen, von welchen wir neulich sprachen, näher aufzuweisen. Doch damit, muß ich bitten, begnüge dich für diesmal, daß es nur geschehe, so weit es unser gegenwärtiger Zweck verlangt; denn mischten wir diesem einen anderen bei, so möchten wir keinen von beiden erreichen.

Ich will mich denn auch dabei beruhigen, wenn ich diesmal nur vollständig erfahre, wie du selbst den verlangten Zusammenhang ansiehst.

Nun so erinnere dich an unsere Betrachtungen von neulich. Wenn wir danach den Trieb wieder vornehmen wollten und die sinnliche Wahrnehmung, so käm' es darauf an, ob sich hier Ein und derselbe Trieb für alles, was Erscheinung ist, ganz und gar in dieser Erscheinung erschöpfen könne. Nun lag doch die Verschiedenheit des Triebes damals nur in dem verschiedenen Verhältniß zwischen der Einheit des Erkennens und der

Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Nicht wahr?

Ja, so fanden wir es.

Jetzt aber ist diese Einheit doch mit den äußeren Erscheinungen ganz in Eins übergegangen.

So nahmst du es an.

Also ist nun der Trieb Einer, und sein Verhältniß zu den Gegenständen das der vollkommensten Einheit und Uebereinstimmung und Befriedigung. Was aber diese für den Trieb hervorbrachte, war das Angenehme. Nicht wahr?

So ist es.

Ich würde also wohl nicht sehr irren, wenn ich folgendes sagte: das Schöne ist ein Angenehmes, welches sich von anderem Angenehmen dadurch unterscheidet, daß ihm nichts Unangenehmes entgegengesetzt ist, womit es zu kämpfen hätte, oder wodurch es geschmälert würde, und daß der Trieb und die Begierde danach mit der Befriedigung ganz in Eins zusammenfällt, also keins von beiden abgesondert erkannt wird.

Nach den Voraussetzungen wäre das richtig.

Du giebst es also zu. Dürfen wir aber allein oder auch nur vorzugsweise das Schöne so ein Angenehmes nennen, und hindert daran nicht vieles?

Sage vielmehr: alles; denn ein solcher Trieb und eine solche Befriedigung kann, dem Wesen der Sache nach, gar nicht vorkommen.

So lange nicht, lieber Bernhard, als wir die Wahrnehmung bloß für sich betrachten, wie du gleich sehn

wirſt. Denn richten wir uns auf den zweiten Standpunkt, den wir neulich feſtſtellten, ſo waren doch darin der Begriff und das Einzelne, das Maaß und das Gemeſſene in unendlichem Widerſpruche?

Ganz richtig.

Nun aber, nach unſrer jetzigen Anſicht, iſt auch zwiſchen dieſen Entgegengeſetzten die Einheit und Uebereinſtimmung vollkommen, und iſt darin nicht wirklich das Gemeſſene da, welches ſein eigenes Maaß iſt?

Freilich, in unſrer Vorausſetzung, aber ſonſt wohl eben ſo unmöglich an ſich, wie das vorige.

Geduld, beſter Freund! Beſieh erſt das dritte, ob nicht auch die reine und freie Thätigkeit des Erkennenden in uns, auf welcher die Freiheit des Willens beruht, wenn ſie unter den erſcheinenden Dingen auf unſer Schönes träfe, ihr unendliches Einwirken auf die äußere Welt vollendet, und ſich ſelbſt ganz darin angefüllt und befriedigt ſehn würde.

Das würde ſie, wenn es möglich wäre.

Nun wohl. Wenn wir jedes von dieſen drei Ergebniſſen als für ſich beſtehend betrachten, ſo iſt es etwas Unmögliches, ja Undenkbares, weil der Trieb nicht Trieb, das Maaß nicht Maaß, die Freiheit nicht Freiheit ſein würde, wenn alles ſo wäre, wie wir es ſetzten. Sieh aber darauf, wie das Weſen und Erkennen Gottes mit ſeinem Erſchaffenen ganz Eins und daſſelbe ſein muß, und dann ſage mir, ob nicht alle jene drei Gebiete der Wahrnehmung, des Verſtandes und der Freiheit in

dieſen Abgrund der Einigkeit, Uebereinſtimmung und Einheit verſinken müſſen.

So müßte dann freilich alles ſeyn.

Glaubſt du nun, daß aus irgend einem jener drei Standpunkte dieſe Uebereinſtimmung abgeleitet und hervorgebracht werden könne, und nicht vielmehr, daß alle drei als etwas für ſich gänzlich vernichtet werden, aber eben deswegen auch deſto herrlicher als das, was wir eben ſahen, gleichſam wiedergeboren daraus hervorgehn?

Das letzte muß ich glauben.

Woher muß nun die Erkenntniß kommen, welche in der äußeren Erſcheinung der Dinge zugleich alles von uns Entwickelte mit erkennt? Nicht aus göttlicher Offenbarung?

Ohne Zweifel.

Dieſe Offenbarung iſt aber von aller unſrer wirklichen Erkenntniß, wenn wir ſie auf jenen drei Standpunkten abgeſondert betrachten, das grade Gegentheil, und wiederum ſind wieder dieſe drei Erkenntnißarten, jede für ſich, dagegen nichts.

So fanden wir es.

Die Erkenntniß alſo, wodurch wir die Offenbarung des Weſens in der Erſcheinung erkennen, muß auch das grade Gegentheil jener drei Erkenntnißarten ſein, und nicht bloß die Verneinung derſelben, ſondern, da ſie die Aeußerung Gottes ſelbſt iſt, grade das recht Weſentliche wogegen jene drei in nichts verſinken.

So muß es ſein; aber wo ſollen jene drei nun bleiben, da ſie doch in der Wirklichkeit überall vorkommen?

Es muß also wohl, o lieber Bernhard, zwei ganz verschiedene Welten der Erkenntniß geben, von welchen wir gewöhnlich die, worin jene drei Arten in ihren Beziehungen und Gegensätzen gegen einander, wie Weberschiffe zwischen dem Einen und Mannigfaltigen ohne Ruhe und Rast hin und her fahrend, ein unendliches Gewebe wirken, unsere zeitliche und einheimische nennen, die andere dagegen als eine ewige und göttliche uns vielleicht auch durch Verknüpfung und Vernichtung jener Gegensätze zugänglich werden mag, so viel wir aber jetzt einsahen, uns durch das Schöne, welches grade an der äußersten Grenze der Wirklichkeit, in der mannigfaltigen Erscheinung, hervorleuchtet, mit göttlicher Kraft in diese Wirklichkeit und Gegenwart hereintritt.

Das Verhältniß freilich zwischen diesen Erkenntnissen, sprach Bernhard, hast du mir genügend angegeben, und ich muß mich nun wohl mehr zu fragen bescheiden, da uns der einmal gewählte Weg der Forschung hier, wie ich sehe, nicht weiter wird gelangen lassen.

Indem sich also diesmal Bernhard, wenn auch nur scheinbar und mehr vielleicht aus unbewußtem Bedürfniß, als aus Ueberzeugung beruhigte, war es nun Erwin, der mir von neuem Unruhe und Zwiespalt erregte. Denn nachdem er mit Aufmerksamkeit und Nachdenken unser letztes Gespräch angehört hatte, fing er folgendermaßen an:

Sehr willkommen war mir, Adelbert, die Erörterung, die du uns eben auf Bernhards Anforderung gegeben hast; aber sie hat mir auch von neuem den Sta-

chel des Zweifels geschärft, der mich schon wieder lange spornt, und kommt dir jetzt ungelegen, was ich sagen will, so hast du die Schuld dir selbst beizulegen, der du mir in unserem Gespräch von neulich diesen Stachel eingepflanzt hast. Daß es eine solche Art von Erkenntniß, worin die Wahrnehmung des Gegenstandes zugleich die reinste und einfachste Thätigkeit des Erkennens befriedigt, in der That geben muß, daß dieselbe sich auch zu den übrigen Gebieten des gemeinen Erkennens so verhalten muß, wie du aussagtest, scheint mir, wenn es überhaupt ein Schönes geben soll, aus Gründen unwiderlegbar, und beweist sich außerdem auch durch die That, so oft wir, auf eine würdige Weise von einem schönen Gegenstande hingerissen, uns dabei unsres Zustandes bewußt werden. Wie aber die Erkenntniß dieser Art möglich sei, das bleibt mir noch immer unbeantwortet; wonach indessen zu spüren du mich in unserem Gespräche von neulich nur allzusehr gewöhnt hast. Auch meine ich grade nicht, daß sie nach den Bedingungen des gemeinen Denkens möglich sein soll, sondern nach ihren eigenen. Denn wenn in dem Schönen zugleich die Einheit der Idee und zugleich die eigentliche Zufälligkeit der Erscheinung sein soll, so muß diese letzte doch durchaus alle die Eigenschaften und Verhältnisse und Gegensätze in sich enthalten, welche die Erscheinung eben zur Erscheinung machen, diese aber müssen allezeit die Idee verfälschen und verstümmeln, so daß sie von irgend einer Seite durch die unendliche Unvollkommenheit der Erscheinung doch wieder in die Beziehungen

herabgebracht wird, denen wir so mühsam entgangen sind.

Ich dachte wohl, versetzt' ich, lieber Erwin, daß du nun keine Ruhe haben würdest, so lange noch ein Zweifel unaufgelöst bliebe. Laßt uns dann, ihr anderen, auch nicht matt und feige werden, obwohl ich fürchte, daß wir uns abermals durch eine Menge Widerwärtigkeiten zu schlagen haben. Sage mir also, Erwin, worauf du deine Zweifel näher gründest. Glaubst du, daß die eine Seite des Schönen, die nach der Erscheinung gerichtete, jenen ganzen Zwiespalt und alle jene Beziehungen in sich enthalte, die uns im gemeinen Erkennen verwirren, und dadurch der Idee widersprechend werde?

Das kann ich wohl nicht glauben, sprach er, wenn anders diese Spaltungen durch die Einheit der Idee gehoben werden sollen; darum sagt' ich eben, daß ich auf die Bedingungen des gemeinen Erkennens keinen Anspruch machte.

Gut, versetzt' ich, dann sind wir doch über einen Hauptanstoß einig. Laß uns nun der sichern Unterscheidung und der Kürze wegen dem Gebiete des Erkennens, wo das Schöne wohnt, und worin wir also vorläufig die Erscheinung als mit dem Wesen und der Idee versöhnt voraussetzen wollen, einen eigenen Namen geben. Und zwar werden wir wohl die Kraft des Erkennenden in uns, welche Idee und Erscheinung als Eins und dasselbe in der Erscheinung selbst wahrnimmt, die Phantasie nennen?

Es ist nichts dagegen.

Verwechselst du nun auch diese Phantaſie nicht mit der gemeinen Einbildungskraft?

Ich hoffe ja nicht, nach dem, was du mit Anſelm darüber ausgemacht haſt. Wenn ich mich deſſen recht erinnere, ſo war die Einbildungskraft an die ſinnliche Wahrnehmung geheftet und vom Triebe ganz beſtimmt, die Phantaſie aber führt das göttliche Weſen in die Erſcheinung über.

Vollkommen ſo mußt du es feſthalten, und alſo nur auf die Widerſprüche ſehn, welche die Phantaſie ſelbſt in ſich tragen möchte. Dieſe nun werden wohl auf dem allgemeinen Gegenſatze beruhen, der darin gegeben iſt.

So eben denk' ich, auf dem Gegenſatze des Weſens und der Erſcheinung ſelbſt.

Bedenk' aber auch, daß dieſe beiden ſich gegenſeitig ganz anfüllen und Eins und daſſelbe ſein ſollten.

Das ſollten ſie wohl, aber wie kann es dann noch Erſcheinung geben? Dieſes Eine aus beiden kann ja nur die Idee ſelbſt ſein, von der ich weder ſagen kann, daß ſie ganz Eins, noch ganz Mannigfaltiges ſei, ſondern beides zugleich. Die Schönheit aber ſollte ganz Erſcheinung ſein, und in dieſer iſt gar keine Einheit, nicht einmal die, welche der gemeine Verſtand hineinbringt, ſondern lauter Mannigfaltigkeit und Gegenſatz.

Nun ſo ſieh einmal, ob nicht in der Erſcheinung ſelbſt ein Gegenſatz Statt finden kann zwiſchen dem, worin ſich das Weſen offenbart, und dem mannigfalti-

gen Dasein. Denn im Schönen muß ja das Wesen selbst mit in der Erscheinung vorkommen.

Führe mich darauf.

Gern; aber zuvor überlege, wie dieser Gegensatz beschaffen sein müßte. Doch wieder nicht so, daß er durch die Beziehung des Mannigfaltigen auf die Einheit des Begriffs vermittelt würde, wie im Verstande?

Keineswegs; sondern da beide Seiten in die Einheit, welche die Schönheit ausmacht, zusammentreffen sollen, so müssen sie auf Einmal und ohne Vermittlung zugleich als Eins und zugleich als verschieden erscheinen.

Recht so! Nach diesem Gegensatze brauchst du nun wohl nicht weit zu suchen, sondern er liegt in den Elementen der schönen Erscheinung selbst. Ist nämlich nicht die Einheit des Erkennenden in uns, welche sich selbst ausfüllt und durch ihre Uebereinstimmung mit sich selbst das Selbstbewußtsein bildet, das, was wir die Seele nennen; das Mannigfaltige, äußerlich Erscheinende aber der Körper?

So ist's, und dieser Gegensatz hat mir wohl auch eben bei meinen Zweifeln vorgeschwebt. Nun bin ich begierig, wie du zeigen wirst, daß sich in der Seele das göttliche Wesen, im Leibe das Mannigfaltige offenbare, und beides in der wirklichen Erscheinung zugleich Eins und verschieden sei.

Zuvor laß mich auch hierbei noch fragen, ob du auch nicht unter der wirklichen Erscheinung bloß die

ver-

verstehest, welche durch die Wahrnehmung der Sinne aufgefaßt wird.

Wie sollt' ich, da wir die Phantasie so sorgfältig von der gemeinen Erkenntniß geschieden haben?

In der Phantasie sind aber doch alle übrigen Stufen der Erkenntniß enthalten, und stellen sich darin auf eigenthümliche Weise dar?

So fanden wir es schon vorher.

Die Erscheinung an und für sich, lieber Erwin, wäre also wohl das Gebiet, worin das Besondere und Gegenwärtige oder Zufällige ist, das noch von dem Allgemeinen und nicht Gegenwärtigen, oder dem Begriffe unterschieden wird. Eben deshalb finden auf dieses Erscheinende alle die Erkenntnißarten, die wir neulich durchgingen, ihre Anwendung, und diese sind also nur etwas für sich in diesem Gebiete der Erscheinung, die sie in verschiedenem Lichte darstellen. In der Phantasie aber werden sie, wie wir gesehn haben, gleichsam alle zusammengebunden in dieselbe Einheit des Wesens. Wenn wir nun die Phantasie, welche doch ganz Wesen und ganz Erscheinung ist, als die letzte ansehn, so müssen auch in dieser Erscheinung alle jene verschiedenen Stufen der Erkenntniß enthalten sein, und dadurch Eins und dasselbe, die Erscheinung aber eben zur Erscheinung für die Phantasie erhoben werden. Nichts desto weniger soll und muß sie Erscheinung sein, und als diese doch nothwendig etwas anderes als das Wesen in seiner Einheit selbst, wiewohl dieses in ihr und durch sie erkannt werden soll. Dieses Verhältniß läßt sich denn

nicht wohl anders vorstellen, als so, daß zwar das Wesen als Einheit erscheine, aber eben dadurch zugleich als Eins mit seiner Erscheinung und als ihr entgegengesetzt, in Einem und demselben erkannt werde. Auf solche Weise nun schienen uns Seele und Körper sich zu verhalten, wenn wir annähmen, daß in jener das Wesen lebendig sei, und durch diesen, der an und für sich nichts als der Stoff und zugleich das Mittel der mannigfaltigen äußeren Wahrnehmung ist, zur Erscheinung gelange. Stellst du dir nun dieses Zusammentreffen der Einheit und des Gegensatzes ganz so vor, und bist hierin mit mir einverstanden?

Vollkommen so muß ich es mir denken, wenn ich mir die Forderung unseres Erkennens, die uns hierauf brachte, deutlich entwickle.

Nun können wir also zuerst die Seele betrachten. Diese wird schön seyn, wenn sich in allen ihren einzelnen Aeußerungen ihr einfaches Wesen, und eben dadurch, wie wir sahen, auch das göttliche vollständig offenbart, so daß, indem sie in diesem Augenblicke ihres Handelns ganz da ist, durch die Entwickelung ihrer wirklichen Thätigkeit überall die Harmonie des Wesens hervorscheint, in welcher jeder Theil das Ganze in sich enthält, und nur durch das Ganze und nicht durch zufällige Verknüpfung mit allem übrigen zusammenhangt. Dadurch allein wird die Seele zur schönen, nicht durch die sittlichen Eigenschaften, wie wir schon früher gesehn haben, noch weniger aber durch außerordentliche Kräfte und Fähigkeiten, wie gewöhnlich diejenigen meinen, welche

fälschlich die Schönheit in der Bedeutsamkeit der Erscheinung suchen. Nicht der große Staatsmann oder Krieger, nicht der, welcher sich durch eine seltne Fülle der Gedanken oder Empfindungen auszeichnet, nicht der, welcher durch auffallende und von dem gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichende Schicksale merkwürdig ist, kann deswegen auf Schönheit der Seele Anspruch machen. Vielmehr erscheint das Seltene, ja das Aeußerste unter den menschlichen Dingen erst als etwas recht Einzelnes und Besonderes, und wird erst durch die Vergleichung mit anderem Einzelnen nach seinem Werthe bestimmt, also durch eben die Verhältnisse, die es in das Gebiet, welches durch die Erscheinung beherrscht wird, herabziehn. Nicht, daß nicht alle solche Seelen auch schön sein könnten, aber sie sind es eben nicht durch das, wodurch sie sich auszeichnen, daher ein gewisses Gleichgewicht der Kräfte und Eigenschaften, worin sie sich gegenseitig mäßigen, der Schönheit am günstigsten zu sein pflegt. Dies ist nicht allein der Grund, warum die alte Kunst gern das Mittelmäßige zum Gegenstande nahm, sondern wir fühlen es auch leicht und oft, wenn wir etwas zwar seltenes, aber doch in der wirklichen Erscheinung nicht unmögliches noch unbekanntes, in der Kunst sogleich übertrieben nennen. Dies wollte ich dir nur zur näheren Erklärung der geistigen Schönheit recht lebhaft in Erinnerung bringen. Nun siehe zu, ob wir damit das erhalten, was wir wünschten, die Erscheinung worin zugleich das Wesen sich offenbarte, und die Erscheinung als solche dem Wesen gleich und ihm entge-

gengesetzt wäre, wenn wir nämlich dieser geistigen Schönheit nun den Körper als die bloß erscheinende Mannigfaltigkeit entgegensetzen.

Es scheint mir immer noch nicht, sprach Erwin darauf, als hätten wir dadurch etwas erreicht. Denn in der Seele ist ja doch auch schon etwas einzelnes und mannigfaltiges, und ihr wirkliches Leben, ihre Reihe von einzelnen Gedanken und Handlungen, wodurch sie sich kund thut, können und müssen wir auch Erscheinung nennen; sonst hättest du gar nicht sagen können, daß sie darin überall ihr Wesen darstelle. Und so hätten wir schon in der Seele selbst etwas, worin die Erscheinung gegeben wäre, wodurch uns aber auch dieser ganze Widerspruch, von welchem wir ausgingen, allein in die Seele versetzt würde.

Bedenke doch, gab ich zur Antwort, daß wir eben deshalb vorhin bemerkten, es könne hier, wenn die Erscheinung genannt wird, nicht bloß von der für die Sinne die Rede sein. Was also an der Seele Mannigfaltiges und bloß Erscheinendes ist, das schreiben wir nunmehr auch dem Körper zu, und darin werden wir nicht schlecht mit den meisten Weisen übereinstimmen, nach welchen die an sich einfache und mit sich selbst einige Seele nur durch den Körper, der bloß durch seine unendlichen Berührungen mit der Außenwelt und selbst als etwas äußeres besteht, in die Erscheinung herabgezogen wird. In so fern aber in allen diesen Erscheinungen sich doch zugleich auch die Seele offenbart, bleibt

sie einfach und wesentlich, und macht dieselben schön. Nimmst du diese Aushülfe für richtig an?

Vielleicht, nur verstehe ich sie noch nicht ganz; und dann weiß ich nicht, wie ich damit vereinigen soll, daß wir den Körper selbst, in seiner sinnlichen Erscheinung, und zwar ihn am häufigsten schön nennen.

Nach diesem letzten laß uns in der Folge fragen. Was aber das erste betrifft, so weißt du doch, daß nicht bloß die Begierden und Triebe vorzugsweise im Körper ihren Grund haben, sondern daß auch die Erkenntniß als Wahrnehmung des bloß Einzelnen und Erscheinenden durch die Sinne, also nothwendig durch den Körper vor sich gehn muß. Was also durch alles dieses der Seele angethan wird, das schreiben wir, mein' ich, dem Körper zu.

Das versteh' ich nun wohl; aber dann hat ja die Seele nichts mehr für sich, wodurch sie ihre Einheit als Besonderes äußern könnte, wenn alles dies dem Körper gehört. Wenn wir aber sagen, es komme auch der Seele zu, in so fern es geistig ist, und sie stelle darin immer ihre unveränderliche Einheit dar, so ist es in dieser Bedeutung wieder nicht mehr die Erscheinung die es sein sollte, und die Seele ist als solche in ihrem Wesen ganz abgeschlossen und unzugänglich, so daß uns Seele und Körper, sobald wir sie einmal trennen, als ganz unvereinbare Dinge auseinander fallen.

Vortrefflich hast du gefunden, sprach ich, mein Erwin, was du finden solltest, und ganz vom richtigen Standpunkte siehst du die Schwierigkeit an, mit welcher

wir wiederum zu kämpfen haben. Dem Gegensatz der Seele mit dem Leibe können wir nicht entgehn. Setzen wir nun, wie wir doch glauben es thun zu müssen, in die Seele das Wesen des Ganzen, so muß der Körper doch wohl eben desselben Erscheinung sein, und sich durch seine Besonderheiten die Seele nach und nach für die Erscheinung entwickeln?

Eben das meint' ich.

Mit dieser Entwicklung wird aber der so gedachte Körper nie fertig, so lang' er da ist, denn eben dadurch ist er da. Er bleibt also immer in einem gewissen Verhältnisse zur Seele, als dem Einen, wovon er die Entwicklung im Einzelnen ist. Nun kann doch dieses Verhältniß, wie wir oft bemerkt, nicht das sein, worin der Begriff zu seinem Mannigfaltigen steht.

Gewiß nicht; denn die Seele soll ja nicht bloß die allgemeine Form der Einheit sein, sondern etwas wesentliches, für sich bestehendes und thätiges.

Wenn sie aber nun in unendlichen Verhältnissen mit dem Körper steht, so muß sie doch selbst durch diese unendlichen Beziehungen bestimmt werden?

Ohne Zweifel.

Was aber auf diese Weise bestimmt wird, kann doch wohl nichts anderes, als selbst etwas besonderes sein? Denn das Wesen wird doch durch sich selbst bestimmt.

Ganz gewiß ist es so, daß zuletzt die Seele, sofern sie erscheint und sich durch ihren Körper äußert, selbst etwas besonderes wird, und also auch nicht mehr Wesen bleibt.

Du ſiehſt alſo wohl, ſprach ich, hier recht genau ein, daß unſre Sache jetzt anders ſteht als neulich, wo wir immer nur mit dem Gegenſatze der allgemeinen Form des Begriffs und des Mannigfaltigen der Erſcheinung zu kämpfen hatten. Denn jetzt haben wir ſtatt jener leeren Form ein für ſich beſtehendes, ſeine eigne Erſcheinung an ſich entwickelndes Weſen, und ſtatt des bloß wechſelnden Mannigfaltigen eine Entwicklung von Beſonderheiten, welche ihr eignes Weſen darſtellen. Ob wir uns aber beſſer befinden, fragt ſich. Denn das haben wir ſchon geſehn, daß die Seele ſelbſt vermittelſt ihrer eignen Erſcheinung etwas beſonderes wird.

Leider fanden wir es ſo.

Ja, und du wirſt es auch beſtätigt finden, wenn du die Erfahrung zu Rathe ziehſt. Gar wenig ſcheint zuvörderſt der Körper ſich daran zu kehren, wie die Seele für ſich beſchaffen ſei. Theils wird er durch ſeine Berührungen mit der Außenwelt und unzählige Unfälle verdreht und entſtellt und verſtümmelt, und kann ſo nur ſelten oder nie vollſtändig das ausdrücken, was die Seele in ihrem Innern denkt und treibt, theils, wenn er auch dieſes Herumſtoßen glücklich überſteht, iſt er durch ſeine Begierden und Bedürfniſſe beſtändig in Beſonderheiten verwickelt, durch beides aber wirkt er auf die Seele und färbt ſie gleichſam mit ſeinem eignen Anſtrich, ſo daß ſie entweder ganz davon anläuft, wie Metall von der Feuchtigkeit, oder höchſtens ſich mit ihm widerſtrebend vermiſcht, wodurch ſie ſich eben auf gleichen Fuß mit ihm ſetzen muß. Darum finden wir ſo

selten, was wir wünschen, einen Körper, den wir schön nennen möchten, bei solchen Seelen, von denen wir wohl am meisten die Schönheit erwartet hätten, und vollständig finden wir diese Uebereinstimmung nie. Hast du dies auch wohl schon bemerkt?

Sehr oft, und immer war es mir ein großer Stein des Anstoßes, daß Leib und Seele darin so selten übereinstimmen.

Nun laß uns aber an das denken, was noch merkwürdiger ist, und schon vorhin von dir erwähnt wurde.

Was war es doch?

Daß wir auch den Körper für sich schön nennen, und zwar am häufigsten. Dieser kann doch nur schön sein, als Erscheinung, die ihr eignes Wesen oder die Seele vollständig in sich selbst enthält und darstellt. Wo dies aber ist, da kann doch die Seele wohl für nichts anderes angesehen werden, als nur für das Innere, den Gedanken, das Wesen des Körpers?

So scheint es. Dann müßte sie ja aber auch vollständig in die Erscheinung des Körpers übergegangen sein, und wir hätten nun eine vollkommen schöne Erscheinung, die uns vorher doch nicht möglich war.

Laß uns sehn, versetzt' ich, ob wir die auch so haben können. Die Seele ist also auf einem gewissen Standpunkte nur der Begriff oder die Einheit des Körpers, wie wir schon neulich sahen. Soll aber der Körper schön sein, so muß diese innere Einheit so in ihm gegenwärtig sein, daß sie nicht mehr mit ihm in dem Verhältnisse steht, welches zwischen dem Begriff und

dem Mannigfaltigen statt findet, sondern ganz in ihn übergegangen ist. Dadurch wird also zuerst der Körper vollständig, und es erfolgt, was wir immer als wesentlich zur schönen Erscheinung gehörig auffanden, daß nämlich jedes seiner besondern Verhältnisse in seiner Zufälligkeit zugleich nothwendig und wesentlich ist. Wie sich diese Beschaffenheit im schönen Körper offenbart, läßt sich im Einzelnen nicht weiter entwickeln, weil sie eben ganz und gar nicht auf einzelnen Gründen beruht. Aber wer nur einen schönen Körper mit rechter Andacht beschaut, ist unmittelbar angefüllt von dem Bewußtsein, daß nicht bloß jeder Theil zur Zusammenwirkung des Ganzen unentbehrlich sei, sondern sich in jedem auch vollständig dasselbe ausdrücke, was im Ganzen, so daß sich der Gedanke des Ganzen nicht aus den verschiedenen Theilen zusammensetzt oder sammelt, sondern sich als Eins und dasselbe, welches an sich nirgend verändert oder umgewandelt wird, durch sie ergießt. Daraus entsteht bei uns jenes selige und durchaus unerklärbare Gefühl der Zusammenstimmung, jene Befriedigung, die nirgend etwas vermissend, nicht einmal im Theil etwas, das sie auch nur aus dem übrigen zu nehmen brauchte, vielmehr alles überall in seiner ganzen Fülle vorfindet. So erhebt die Schönheit den Körper aus jener Bedürftigkeit, der er nach unsrer vorigen Ansicht unterworfen war, und pflanzt ihm ein eignes Wesen als ihm eigenthümlich ein. Sehn wir aber nun auf die Seele, so kann doch in diesem Körper von ihr nichts erscheinen, was nicht zu dem gemeinsamen Begriffe des Körpers

gehörte. Ihre einzelnen Eigenschaften also, ihre Tugenden und Kräfte, die sie als Seele von anderen Seelen unterscheiden, und sie zu dieser bestimmten und besondern einzelnen Seele machen, können nicht in diesem Körper wahrgenommen werden; sonst würde ja in ihm etwas erscheinen, was nicht bloß sein Begriff wäre, und dies würde mit dem übrigen im Widerspruch stehn, und auch dieses seiner Vollständigkeit, das heißt, wie du wohl leicht siehst, den ganzen Körper seiner Schönheit berauben. Daher kommt die Bedeutungslosigkeit des schönen Körpers, für welche du mit Recht von jeher gestritten hast, und die eben darin besteht, daß in ihm keine besondere Beschaffenheit der Seele für sich dargestellt sein muß, und überhaupt nichts, was nicht zu dem gemeinsamen Begriffe des bloßen Körpers gehört. Warum ich aber alles dies sagte, das war, um dir zu zeigen, daß nicht die Seele als bloße Seele und als diese bestimmte in den Körper übergegangen sein kann, vielmehr im Gegensatz mit diesem vollkommenen Körper nun die Besonderheit der Seele als das Mannigfaltige, welches der vollen Einheit zuwider ist, hervortreten müsse.

Wohl erinnere ich mich, sprach er darauf, was wir früher über die Bedeutungslosigkeit des schönen Körpers ausgemacht hatten; aber das war mir damals noch nicht eingefallen, daß dadurch die Eigenschaften der Seele zum Besondern und Mannigfaltigen würden, welches die Einheit des schönen Körpers trübte.

Und doch ist es so, versetzt' ich, wie du siehst, und

ſchwerlich wirſt du ein Mittel auffinden können, dieſem zu entgehn. Was aber noch ſchlimmer iſt, ſelbſt die Schönheit wird den Körper nie von dem Ausdruck dieſer Beſonderheiten der Seele befreien können. Denn, die Schönheit macht, inſofern ſie körperlich iſt, den Körper in ſich und nach ſeinen eignen Geſetzen und ſeinem Weſen vollſtändig, ſo daß ſein eigener Begriff in ihm erſchöpft iſt. Nicht wahr?

Ja, dieſes nannten wir eben die Schönheit des Körpers.

Nun wohl. Glaubſt du, daß in irgend einem unbelebten Naturkörper ſich auf dieſe Weiſe der Begriff vollſtändig ausdrücken könne, ſo nämlich, daß er zugleich der göttliche Begriff des Körpers überhaupt ſei, welches wir doch zur Schönheit verlangten?

Wie verſtehſt du das? Der Begriff, wovon wir ſpachen, ſoll ja die dem Körper inwohnende Seele ſein, und unbelebte Naturkörper ſcheinen mir eben die zu ſein, worin keine Seele wohnt.

Deſto weniger kannſt du alſo glauben, daß in dieſen Schönheit ſein kann. Indeſſen wird doch jeder unter ihnen, ſelbſt der ſchlechteſte Stein, etwas Inneres haben müſſen, das ſein Weſen ausmacht, nur daß ihm dieſes nicht eigenthümlich zukommt, ſondern nur im Zuſammenhange mit dem übrigen Bau der Erde, ſo daß, wenn wir ihm etwa eine Seele zuſchreiben wollten, wir nicht ſagen könnten, er habe ſie in ſich, ſondern in dem allgemeinen Weſen der Erde. Iſt es aber ſo mit ihm beſchaffen, ſo kann er auch nicht ſeine ganze Seele oder

seinen Begriff in seinem Körper vollständig darstellen, also auch nicht schön sein. Giebst du dies zu?

Ich stimme dir bei, da mir zwar nicht ganz klar ist, wie du das von der Seele des Steines meinst, indessen doch einleuchtet, daß er immer nur als ein Theil eines Ganzen außer ihm, und nicht als ein für sich bestehendes Wesen gelten kann.

Dies ist mir auch für jetzt genug. Wie aber ist es mit Pflanzen und Thieren? Solltest du nicht meinen, daß diese, und die Thiere vorzüglich, jedes in sich selbst einen allgemeinen Begriff ausdrückten, da jedes nur dieselben Triebe, Fähigkeiten und Lebensgewohnheiten hat wie sein ganzes Geschlecht?

Ja, es scheint wirklich, als wenn sich in jedem sein ganzes Geschlecht wiederholte. Jedoch, da jedes nur den Begriff seiner Gattung ausdrückt, so kann es eben deshalb keinen recht eigenthümlichen und ihm ganz allein zugehörigen in sich tragen, und mich dünkt, auch dies gehörte wesentlich zur Schönheit.

Richtig, mein kluger Erwin, siehst du das ein. Es bleibt also nur der menschliche Körper recht eigentlich für die Schönheit übrig, und zwar eben deshalb, weil in ihm, auch als einem besonderen, der Begriff zugleich eine ganz eigenthümliche und durchaus nur diesem einzelnen Dinge zugehörige Seele sein kann. In wie fern nun andere Körper, außer dem menschlichen, auch schön sein, oder wenigstens in einem gewissen Grade an der Schönheit Theil haben können, dieses müssen wir wohl

einer anderen Unterſuchung aufbehalten. Warum wir nämlich alles dieſes hier im Allgemeinen überſahen, das war, um uns recht gewiß zu überzeugen, daß der menſchliche Körper nicht einmal ſeinen ganzen Begriff in ſich ausdrücken, alſo auch nicht ſchön ſein könnte, wenn ſeine Seele nicht zugleich eine durchaus beſondere und einzelne wäre. Eben dies iſt aber auch zugleich das größte Hinderniß ſeiner Schönheit. Nicht wahr?

Freilich ſahen wir es vorhin ſo an. Kann denn aber nicht der Körper auch dieſe Beſonderheiten der Seele in ſeiner Beſonderheit ausdrücken?

Ja wohl kann er das; aber ich frage wieder: iſt er dann noch ſchön? Im ſchönen Körper ſollte doch ſein eigner Begriff und ſeine Seele ganz erſchöpft ſein; das heißt doch wohl, es ſoll nichts beſonderes in ihm ſein, was nicht zugleich auch ſein Allgemeines wäre, und was durch irgend etwas anderes in ihn käme, als durch das, was er ſelbſt an und für ſich iſt, oder durch ſeinen weſentlichen Begriff?

Nichts anderes kann es heißen.

Gut! Wenn nun aber in der Seele beſondere Beſtimmungen des Charakters, der Fähigkeiten und dergleichen ſind, wodurch ſie ſich von anderen Seelen unterſcheidet und mit ihnen in Verhältniſſen ſteht, ja wenn ſie als eine einzelne und beſondere ganz durch dieſe Verhältniſſe beſtimmt wird, und dadurch gleichſam einen gewiſſen Platz unter den Seelen erhält, muß ſie denn nicht auch dieſe Beziehungen nach außen in dem Körper ausdrücken, und dieſer nicht dadurch aufhören, der bloße

Ausdruck ſeines eigenen Begriffs zu ſein, und zugleich mit ihr von vielem anderen als ſich ſelbſt abhängig werden?

So muß es leider ſein, und damit die Schönheit abermals zu Grunde gehn.

Du kannſt alſo nicht entrinnen, lieber Erwin, ja noch weniger würdeſt du es können, wenn du dich in die Erfahrung flüchten wollteſt. Denn was wir eben aus Gründen entwickelten, zeigt ſich in jener nur allzu wahr. Wie oft ſehn wir nicht an ausgezeichneten und mit beſonderen Eigenſchaften der Seele begabten Menſchen ſolche Körper, die offenbar auf dem Wege waren ſchön zu werden; aber das viele, was die Seele lernen und erfahren mußte, um das zu werden, was ſie iſt, hat nicht ſpurlos an dem Körper vorübergehn können, ſondern ihm beſtimmte Kennzeichen aufgedrückt, ſo daß wir in ihm nicht mehr die Schönheit erkennen, wohl aber den tiefen Verſtand oder den kräftigen Willen oder was ſonſt dergleichen Eigenſchaften der Seele ſind; und noch ſchlimmer iſt es natürlich, wenn die Seele von ihren eigenen Erfahrungen zerſtört und in ſich zerriſſen iſt. Daher kommt es denn, daß wir im Leben entweder um der Bedeutung und des wichtigen Inhalts eines Menſchen willen auf das Gleichmaaß der Schönheit in ſeinem Aeußeren Verzicht leiſten müſſen, oder, wenn wir an einem anderen den äußeren Schein jenes Gleichmaaßes und der Uebereinſtimmung der ſichtbaren Theile antreffen, die gänzliche Bedeutungsloſigkeit und Leere des Inneren uns eine ſolche Trugſchönheit, die nicht den

Beſchauer zu befriedigen, ſondern ihn zu necken beſtimmt ſcheint, herzlich verleidet. So werden nun die armen, nach Schönheit ſuchenden Menſchen von beiden Seiten hin und her geneckt, ſo daß ſich einige nach dem Bedeutenden wenden, und ſich allen Reizen und aller Gewalt deſſelben preisgeben, wodurch ſie unzählige Trefflichkeiten gewinnen mögen, nur nicht den Genuß der Schönheit; vielmehr kommen ſie dadurch immer mehr um die Fähigkeit das Schöne zu empfinden, und um den edlen und reinen Sinn, der dazu gehört, etwas Wirkliches, das doch auf kein beſonderes Bedürfniß ihres Gemüths Bezug hat, bloß um ſein ſelbſt willen mit ganzer Seele zu lieben; andere dagegen halten ſich feſt an der bloßen Larve, die nur deswegen den Schein hat, als ſei die ganze Seele darin, weil ſie gar keine beſtimmte und beſondere in ſich birgt; und ſo treiben ſie Abgötterei mit einer leeren Hülle, und werden ſelbſt leere und trockene Bewunderer einer an ſich nichts ſagenden und nur zufällig zu einem gewiſſen Gleichmaaße gebildeten Form. Die Schönheit ſelbſt aber iſt in keinem von beiden Scheinbildern, wonach ſie jagen, ſondern wohnt vielleicht in unerreichbaren Gegenden, und kaum blieb uns ihre Spur noch ſo ſichtbar, daß der Ruf, es gebe wirklich eine Schönheit, nur nicht ganz unter den Menſchen vergeht.

Ein trauriges Bild, ſprach Erwin, ſtellſt du mir vor Augen, und wohl fühl' ich es, ein nur allzu wahres. Dennoch redet mir ein unüberwindlicher Trieb zu mit dem Troſte, die Schönheit müſſe auch in unſrer

wirklichen Welt da sein. Laß uns also einen anderen Weg einschlagen, den du gewiß dir noch vorbehältst, wenn sie auf dem eben versuchten nicht wirklich werden kann.

Noch nicht, fiel Anselm ein, bevor wir auf dem bisherigen einen Versuch gemacht haben, der uns allerdings noch frei steht. Denn das muß ich dir gestehn, Adelbert, so gut wir beide auch in der Hauptsache übereinstimmen, so scheinst du mir doch bei der näheren Ausführung immer zu sehr auf die gemeine Wirklichkeit auszugehn.

Dieser Vorwurf, sprach ich, kommt mir doch wahrlich unerwartet, nach dem, was ich mit Erwin vorher so sorgfältig über die Phantasie ausgemacht habe. Wenn du aber die Sache höher angreifen willst, so sage, wie!

Das will ich gern, versetzt er. Der Gegensatz des Leibes und der Seele, den ihr eben verfolgtet, ist ganz vom Standpunkte des gemeinen Daseins aufgefaßt, und doch seid ihr selbst schon darin übereingekommen, daß man nicht von diesem ausgehn müsse, sondern von dem des göttlichen Wesens, wenn man zur wahren Schönheit gelangen wolle. In diesem aber finden wir nicht die besondere Seele noch den besonderen Leib, sondern die Grundwesen des Erkennens und des Seins, und zwar als völlig mit einander einig, ja als Eins und dasselbe. Ist nun in dem Erkennen oder dem Gedanken Gottes das Wesen, worin alle Dinge Eins sind, und in dem Sein das wirkliche mannigfaltige Dasein, wodurch

durch jenes Eine ganz erschöpft wird, so ist dieses ein All, welches das ganze Wesen in sich enthält, und worin von einer unvollkommenen und dem Wesen widersprechenden Erscheinung, die euch den Anstoß und die viele Sorge schuf, nichts gefunden werden kann. Aus diesem Punkte der Einheit und des All, oder der Einheit des Erkennens und Seins dürfen wir nicht wanken, wenn wir von dieser Seite her über die Ideen zu einer genügenden Erkenntniß gelangen wollen.

Gut, sagt' ich, lieber Anselm; aber dieses Erkennen, welches du selbst eben das Grundwesen des Erkennens nanntest, kann doch wohl nicht das sein, welches sich in jeder einzelnen Seele, oder gar in jeder einzelnen Handlung einer Seele äußert, sondern nur das allgemeine, allumfassende, welches eben nur Einheit und nicht zugleich ein unvollkommenes Mannigfaltiges ist. Als jene kann es aber doch nicht selbst erscheinen, sondern die Einheit ist eben das innere Wesen des Erkennens oder das Erkennen Gottes, das über die Erscheinung hinaus liegt.

So ist es ohne Zweifel.

Diesem Erkennen also und dieser Einheit stand nach deiner eben aufgestellten Ansicht ein Sein oder ein All gegenüber. Dieses kann doch wohl, da es ebenfalls das Grundwesen des Seins ist, auch nicht das Dasein der unendlich mannigfaltigen und stets unvollkommenen einzelnen Dinge sein, das wir beständig durch die Sinne wahrnehmen, sondern nur ebenfalls das allgemeine Sein, welches zugleich und als Eins und dasselbe in dem Gan-

gen der Welt ist, und auch als solches nicht erscheinen kann; denn was wir in der Erscheinungswelt sehn, sind immer nur unendliche Theile und nie das Ganze. Dies liegt also ebenfalls über die Erscheinung hinaus, und ist ein göttliches All.

Auch hierin stimm' ich dir bei.

Jene Einheit des Erkennens, sprach ich, schafft sich doch wohl, da sie eine göttliche ist, ihr ganzes Dasein durch ihren Gedanken, und wird darin, da sie ganz Eins mit sich selber ist, durch nichts gestört oder gezwungen, wie etwa unsere Gedanken, wenn sie in das Sein übergehn wollen, durch die äußeren Gegenstände gehemmt werden?

Nein, sie ist eben die reinste göttliche Allmacht und Freiheit.

Diesen Ausdruck der Freiheit wollte ich eben von dir hören, lieber Anselm. Wenn du nun dagegen auf das andere, nämlich das All siehst, würdest du dem auch Freiheit zuschreiben?

Das wohl nicht.

Warum nicht? Etwa deswegen, weil das vollkommene und allgemeine Sein eines All die Thätigkeit des Schaffens und Hervorbringens ausschließt, indem dasselbe als schon von Anfang an vollständig da seiend betrachtet werden muß?

Allerdings deswegen.

Dieses All ist denn selbst göttlich und ursprünglich, wie wir hieraus sehn; also hat das Sein darin auch

seine eigenen Gesetze, und ist nach diesem nothwendig. Stimmst du damit ein?

Vollkommen.

Nun so sage mir, wenn das Wesen in der Einheit des Erkennens sein soll, und in dem Sein die Erscheinung, wie läßt sich dies mit dem, was wir jetzt ausgemacht, vereinigen, da das Sein des All weder erscheinen kann, noch zufällig wie das Mannigfaltige für die Sinne, sondern nothwendig ist?

Du hast hierin Recht, sprach er, daß dieses Sein des All nie die Erscheinung des Mannigfaltigen sein kann. Nur der beständige Wechsel des Erkennens und Seins, und das Ueberwiegen bald des einen, bald des anderen, bringt die Mannigfaltigkeit und damit die wirklich erscheinende Welt hervor; jedes von beiden aber hat als Grundwesen seine eigenthümliche Welt, die es bestimmt, und die von demselben ausgeht. Und dadurch entstehn eben in Religion und Kunst und Geschichte jene beiden Sphären, die sich in den uns bekannten Zeiten durch das Griechische Alterthum und durch das Christenthum am deutlichsten entwickelt haben. Denn in der Religion der Griechen ist nicht die Vielheit der Götter das Wesentliche, sondern die ursprüngliche Nothwendigkeit, aus der nicht allein alles hervorgeht, sondern die auch als Schicksal die erscheinende Welt nach ihren ewigen Gesetzen erhält und lenkt. Daher ist auch nach dieser Sage das Erste, das sich aus seinem Ursein, dem Chaos, von selbst sondernde und ordnende Weltall; die einzelnen, persönlichen Götter stammen erst als ab-

geleitete Wesen davon ab, und in ihrem Leben und Handeln äußert sich, auf verschiedene Weisen, jene ursprüngliche Nothwendigkeit, der sie auch in ihrer Willkühr immer unterworfen bleiben. Darum stellt auch jeder von diesen Göttern eine ganze Gattung persönlicher Wesen, oder das Gesetz dar, welches derselben zum Grunde liegt, und ihre Personen gehn aus den verschiedenen Strahlen, in welche sich in der wirklichen Welt die Nothwendigkeit spaltet, hervor. Ganz anders ist es im Christenthume, wie bekannt. Da lebt Ein Gott in reiner Freiheit und Allmacht, schafft die Welt durch sein bloßes Wort und erhält sie, und sein vollkommener Wille ist ihr Gesetz; um aber die von ihm abgefallenen aus reiner Freiheit und Gnade wieder zu sich zu erheben, sendet er ihr den Versöhner, den von ihm ausgegangenen Erzeugten, an welchem gleichfalls der Mensch nur durch eigene Befreiung des Geistes von den Banden der blind zwingenden Sinnlichkeit Theil haben kann. Wenn wir nun diese beiden Richtungen, welche das Wesen in seiner Offenbarung nimmt, recht durchforschen, so werden wir daran am besten einsehn, wie die Schönheit, die wir bisher dahin nicht bringen konnten, zur Wirklichkeit gelangt.

Sehr schön und bündig, sagt' ich darauf, hast du uns diesen in unserer Zeit vielfältig behandelten Gegensatz ausgesprochen; wenn du aber sagst, wir müssen uns an seiner Erforschung halten, so meinst du schwerlich, daß wir nur die Geschichte der Griechischen und christlichen Kunst untersuchen sollen; sonst dürften wir nicht allein

vor denen schlecht bestehn, welche diesen ganzen Gegensatz für einen bloß geschichtlichen, und darum, nach ihrer Meinung, zufällig entstandenen halten, sondern uns selbst auch wenig genügen, da wir nicht das, was wir etwa in der Wirklichkeit als schön ansehn, sondern die Gründe und die ganze Möglichkeit der Schönheit selbst aufzufinden trachten. Aber auch dabei werden wir nun nicht irren, wenn wir wieder zwei Arten der Schönheit aufstellen, die Schönheit, der die Einheit oder Freiheit, und die, welcher die Nothwendigkeit oder das All zum Grunde liegt. Nicht so?

Eben das war meine Meinung.

Wohl denn! Die Schönheit der Freiheit wird darin bestehn, daß in dem Einzelnen und Besonderen der göttliche Wille sich selbst offenbarend, das Zufällige und Mannigfaltige der sinnlichen Welt nicht bloß unterjoche, sondern sogar zum Ausdruck des Geistes und der Freiheit mache, so daß sich eben das Irdische aus der tausendfältigen Zerstreuung und Verwirrung dieser Endlichkeit wieder zur Darstellung der einfachen und freien Gottheit läutere. Wäre dies nicht das Wesentliche der christlichen Schönheit?

Das ist es gewiß, und durch die Erhebung in dieses blendende Licht der Gottheit wird auch das wirklich Erscheinende an den Dingen so abgebleicht und in einander fließend, daß viele allein in eine gewisse dämmernde Unbestimmtheit das Wesen des sogenannten Romantischen, welches doch eigentlich seine Wurzel im Christenthum hat, setzen wollen.

Du hast Recht, daß dieser Irrthum diesen oder einen ähnlichen Grund haben muß; auf jeden Fall rührt er daher, daß jene bloß die äußere, sinnliche Gestaltung des Schönen sehen, und nicht die geistige, weil sie nämlich diese mit der Bedeutung für den Verstand, das heißt überhaupt die gemeine Art der Erkenntniß mit der Phantasie verwechseln. Wer aber nicht so am bloß Aeußeren klebt, der muß in der schönen Gestalt dieser Art nur den Geist verkörpert schauen, so daß sie ihm ganz erscheint, wie ein Auge, durch welches die göttliche Seele in die Welt sieht, und in welchem diese Seele wiederum von dem Beschauer gesehn und verstanden wird. So wird alles Aeußere und Sinnliche dadurch vergeistigt. Nicht wahr?

Ja wohl!

Wie ist es nun dagegen mit der Schönheit der Nothwendigkeit? Muß sie nicht ganz das Entgegengesetzte der vorigen sein, und darin bestehn, daß jedes Einzelne und Besondere nicht nur durch die allgemeinen Gesetze des Weltalls seine besondere Thätigkeit und Willkühr beherrsche, sondern daß sich in dieser jene Gesetze von selbst und als Eins und dasselbe mit ihr darstellen; wodurch das Göttliche und Allgemeine, weil es eben das Nothwendige und in jeder Erscheinung vollkommen abgeschlossen ist, und kein willkührliches Streben mehr übrig läßt, in eine ganz endliche und bestimmte Gestalt, das Grenzenlose in die strengste Grenze gleichsam gebannt würde?

Auch dies scheint mir vollkommen richtig aufgefaßt;

und dich kann hinzusetzen, daß mir auch dies der Grund zu sein scheint, warum die vorhin erwähnten Kenner meinen, bei der Griechischen Schönheit liege alles in der Bestimmtheit und Schärfe der äußeren Gestaltung.

Ja wohl, sprach ich; denn dazu, meinen sie, gehöre keine Phantasie, die Erscheinung der Weltgesetze im Besonderen zu erkennen, sondern sogenannte gesunde Sinne seien dazu hinreichend; so muß sich das Alterthum zur Schutzwehr der Geistlosigkeit gebrauchen lassen, und sie erkennen nichts von den Gesetzen des Sphärentanzes, die sich in jeder einzelnen schönen Erscheinung jener Art, wie in einem besonderen Weltkörper oder Weltall, vollständig wiederholen. Diese Ordnung muß darin also auch jede Seele darstellen, und der eigne Wille einer jeden kein andrer sein, als die Uebereinstimmung mit der Nothwendigkeit des Ganzen, und dies ist das Wesentliche dabei. Nicht so?

Eben darin ligt es.

Nun bedenke mir aber, lieber Anselm, was uns hieraus wieder für neue Noth entstehn muß, daß mit einem jeden dieser beiden Grundwesen, dem Erkennen und dem Sein, eine Welt der Besonderheit und Endlichkeit im Kampfe liegt, die es schwerlich dahin kommen läßt, sich wirklich ganz in der Erscheinung zu offenbaren!

Erkläre dich, wenn ich bitten darf, näher hierüber.

Das will ich gern. Durch die eine Art der Schönheit, die wir nun der Kürze wegen die christliche nennen wollen, soll sich die Freiheit und der einfache Geist

in der Sinnlichkeit selbst darstellen, welche ja eben das ist, was äußerlich der Seele Zwang anthut, sie durch Außendinge bestimmt und diesen unterwirft. Wäre diese nun ganz mit dem freien Geiste übereinstimmend, so wäre sie keine Sinnlichkeit mehr, und also auch nichts worin die Schönheit erscheinen könnte. Nicht wahr?

Freilich wohl.

Soll also die Schönheit darin erscheinen, so muß diese Sinnlichkeit im unendlichen Kampfe mit der Freiheit bleiben, wodurch diese auch wieder auf alle Weise beschränkt wird, und also nicht mehr das Wesen, das sich ganz selbst bestimmt, sondern nur eine werdende Freiheit ist, ein durch Verhältnisse und Beziehungen begrenztes Besonderes. Und zu einem solchen besonderen und einzelnen Wesen wäre uns auf diese Weise abermals die Gottheit selbst geworden, welches unserem Begriffe von ihr, den wir wenigstens der Schönheit wegen aufstellten, gänzlich widerspricht.

So ist es; auch sehe ich wohl, daß uns dieser Gegensatz auf die Weise nicht weiter führt, als der von Erwin aufgestellte der Seele und des Körpers.

Das bemerkst du ganz richtig. Denn auf der andern Seite wird der Nothwendigkeit, die im Ganzen waltet, und dasselbe mit den Banden ewiger Gesetze zusammenhält, auch die freie und unabhängige Willkühr einzelner Wesen, in welcher sie sich doch darstellen sollte, beständig entgegenwirken, und so hervorbringen, daß jene wenigstens nicht als vollendete und vollkommene Nothwendigkeit, sondern nur als eine sich erst entwickelnde

und im steten Werden begriffene zur Erscheinung kommen wird.

Ja ich kann es nicht ableugnen.

Sie erscheint also auch immer nur als Nothwendigkeit, insofern sie der Willkühr der besonderen Wesen entgegengesetzt ist, und ist in Beziehung auf diese Willkühr immer nur das Verneinende derselben, was sie beständig beschränkt oder aufhebt, daher diejenigen, welche sich nur an der Oberfläche der Erscheinung halten, meistens dieses Verneinen und Vernichten als das Wesen desjenigen ansehn, was die Alten in weit höherer Bedeutung das Schicksal nannten; wogegen diese Alten selbst vielmehr die Willkühr und das für sich abgesondert wirkende Leben des Einzelnen als eine frevelnde Absonderung und Empörung gegen das allgemeine göttliche Wesen der Nothwendigkeit betrachteten. Dennoch erhellt auch hieraus, daß die Nothwendigkeit immer mit dem abgefallenen Besonderen in Verhältnisse tritt, und dadurch ihrer Abgeschlossenheit und Wesentlichkeit beraubt wird.

Und auf diesem Wege, setzte nun Anselm hinzu, wirst du abermals der Schönheit ihr Ende bereiten. Was ich aber aus dir machen soll, weiß ich nicht recht, ob du etwa dich auch freust, wie ein verneinendes und vernichtendes Schicksal das Schöne zu vertilgen, oder ob du nicht endlich doch noch auf irgend eine besondere Weise wirst zugeben wollen, daß die Gottheit, indem sie das Wesen ist, auch zugleich als eine wirkliche Ursach das

Schöne ſchaffe. Denn dadurch würden endlich grade die Zweifel, die du ſelbſt erregteſt, aufgelöſt.

Wenn ich dir nur nicht, ſagt' ich, meine Gründe dagegen ſchon zu deutlich entdeckt hätte! Und darauf fragt' ich Erwin, dem offenbar ſchon wieder das Wort auf der Zunge ſaß, mit zuwinkenden Augen, ob er noch ein Hülfsmittel vorzubringen hätte.

Es iſt eigentlich, verſetzte dieſer, nichts, was uns unmittelbar fördern könnnte. Mir fiel nur, indem ich euch die beiden Arten der Schönheit, welche von der Freiheit und Nothwendigkeit herſtammen, erklären hörte, das einzige was ich vielfältig über die ſogenannte ſubjektive und objektive Kunſt und Schönheit gehört habe, und ob dieſe nicht mit jenen beiden Arten zuſammenfallen möchten.

Gewiß, ſprach ich, wenn beide recht verſtanden werden. Was man nämlich ſubjektiv nennen kann, iſt doch wohl die innere Beziehung der äußern Gegenſtände auf die Einheit des Erkennens, und dagegen das vorzugsweiſe Objektive, der ſich in den Gegenſtänden oder Objekten vollſtändig darſtellende Gedanke!

So dachte ich mir es auch.

Du ſiehſt aber auch wohl, fügt' ich hinzu, wie ſchon dieſe beiden Ausdrücke, die doch ganz von den gegenſeitigen Beziehungen zwiſchen dem Einfachen in der Erkenntniß und den äußeren Gegenſtänden hergenommen ſind, das in ſich enthalten, was wir leider eben gefunden haben, daß nämlich auf keiner dieſer beiden Seiten die wahre Schönheit wirklich zu Stande kommen kann. Denn wo alles nach den Verhältniſſen des Er-

kennenden und des Gegenstandes beurtheilt wird, da kann auch immer nur von der Welt der Verhältnisse und Beziehungen die Rede sein. Eben dadurch erhält das, was in der That in höheren Gründen seinen Ursprung hat, wenn es so in der bloßen Erscheinung aufgefaßt wird, das Ansehn der Zufälligkeit, was dir noch mehr an einem anderen Gegensatze auffallen wird, der eben dies Verhältniß auf einer noch mehr abgeleiteten Stufe und dazu unvollständig ausdrückt.

Du meinst gewiß den von Schiller aufgestellten Gegensatz des Naiven und Sentimentalen.

Eben den mein' ich. Denn das Naive ist danach ein bloß verneinender Ausdruck, welcher die Beziehung auf das Innere des Erkennens, die im Sentimentalen ist, ausschließen soll. Doch hierüber werden wir vielleicht in der Folge manches weiter besprechen können. Jetzt sieh nur darauf, daß wir auf dieses Gebiet der Beziehungen wirklich zurückgekommen sind, und zwar indem wir von den höchsten Gründen ausgingen. Denn es ist doch nun so, daß wir keine andere Einheit des Erkennenden behielten, als eine, die mit dem Zwange der äußeren Gegenstände in beständigem Gegensatze steht, und durch die Verhältnisse derselben immerfort bestimmt wird?

So fanden wir es freilich.

Ist dieses nun nicht recht die Art dessen, was wir ein Einzelwesen nennen, daß es zwar für sich Eins ist, aber in seinem Dasein doch beständig von einzelnen Verhältnissen abhangt, auch in so fern es selbst diese, nach

ihrer verschiedenen, ihm aufgedrungenen Beschaffenheit, verschieden bestimmen muß?

Ja und es folgt, wie ich wohl sehe, daraus, daß uns die Gottheit selbst zu einem solchen Einzelwesen wird.

Richtig! Auf der andern Seite aber hatten wir kein All und kein Nothwendiges ohne das entgegenstehende Einzelne, welches ebenfalls durch seine Willkühr die Zufälligkeit in sich schließt, und wodurch jenes sich immerfort erst entwickeln muß, also weder ein vollendetes All noch eine vollkommene Nothwendigkeit bleibt.

Auch dies ergab sich.

Nennen wir nun nicht diese allgemeine Nothwendigkeit, die sich in stetem Werden durch die Besonderheiten der wirklichen Welt entfaltet und entwickelt, die Natur?

Es scheint wohl beides dasselbe zu sein.

Wir hätten also, statt jenes höheren Gegensatzes der Einheit und des All doch wieder diesen zwischen dem Einzelwesen, das wir, in Rücksicht auf seine geiste Einheit, auch Person nennen, und der Natur. Dieser aber ist kein anderer, als in welchem alle Dinge dieser Welt begriffen sind; denn in jedem streitet seine Eigenthümlichkeit mit den allgemeinen Kräften der Natur, die es nothwendig bestimmen, auf die es aber auch mit jener wieder einwirkt; so daß, wenn dieser Gegensatz, wie wir doch einsahen, ein Hinderniß ist, daß die Schönheit zur Wirklichkeit gelange, wir zuletzt gestehen müssen, es könne

überhaupt gar kein Ding in dieſer wirklichen Welt wahrhaft ſchön ſein.

Davon war denn, ſprach Erwin hierauf, dein mir längſt verdächtiges Wort zu verſtehn, als du dreiſt behaupteteſt, in jener vollkommenen Welt, von welcher vorhin die Rede war, ſei alles ſchön, daß wir nämlich dadurch auf den ſchrecklichen Gegenſatz vorbereitet werden ſollten, nichts ſei ſchön in dieſer! Alſo nur zerſtreute Beſtandtheile der Schönheit und faſt nur ſcheinbare Annäherungen zu derſelben ſollten wir in dieſer gegenwärtigen Welt finden! Was aber ſind dieſe, als nur immer neue Stacheln, die unſre Seele zur Sehnſucht nach dem Schönen reizen, ohne daß ſie es je wirklich erlangen könnte! Was mir aber das ſchrecklichſte ſcheint, iſt dieſes, daß ich nun auch gar nicht begreife, wie das Schöne in jener Welt ſein kann, wenn doch dazu durchaus die Erſcheinung gehört, und dieſe grade mit ihren nothwendigen Gegenſätzen es wieder aufhebt. Und dennoch iſt es da, und ich bin mir deſſen ſo gewiß, als daß ich lebe, denn ich kenn' es aus Erfahrung!

Was dies betrifft, ſprach Bernhard, ſo magſt du manches aus Erfahrung kennen, was doch nicht da iſt. Daß aber das Schöne in dieſer Welt nicht vollſtändig gefunden wird, mag wohl richtig ſein, ohne daß es dadurch aufgehoben würde; wenn wir uns nur daran halten, daß es ſchon an ſich die unvollkommene Vorbereitung des Guten iſt, welches immer nur das iſt, was

erſt hervorgebracht werden ſoll, und allein im Sollen beruht.

Damit, verſetzt' ich hierauf, mein lieber Freund, wirſt du wohl unſrem Erwin nicht viel Troſt bringen, wenn ich ihn recht verſtehe. Doch bevor er alles aufgiebt, bin ich verbunden, ihm noch den anderen Weg zu eröffnen, von welchem mich eben Anſelm abhielt. Denn das ſeht ihr doch wohl, daß wir die ganze Sache nur erſt auf Eine Weiſe betrachtet haben!

Wie ſo? fragte mich Erwin.

Wir machten es, ſprach ich, ſo, daß wir immer das eine oder das andere, das Erkennen oder das Sein vorausſetzten, und dann von da aus das Ganze betrachteten, welches nach jeder von dieſen beiden Richtungen eine ganz verſchiedene Geſtalt annahm, wie ein ſogenanntes Stabgemälde, womit die Laune unſrer Vorfahren ſpielte, von der einen Seite betrachtet einen Mann, von der anderen eine Frau, oder andere ganz entgegengeſetzte Geſtalten zeigt. Nun könnt' es ja aber wohl ſein, daß das Schöne nicht ſo von den Seiten, ſondern grade von vorn betrachtet werden müßte.

Wie ſollen wir das machen, ſprach Erwin, wenn doch die Gegenſätze darin ſein ſollen, die nothwendig in der Erſcheinung ſind?

Wir ſollen uns erinnern, verſetzt' ich, daß das Schöne durchaus eine ganz eigenthümliche Art von Erſcheinung iſt, wobei es alſo wohl auf den Gegenſatz vom Erkennen und Sein, in welchem die ganze Welt der gemeinen Erſcheinung begriffen ſein ſollte, nicht ſo

sehr ankommen mag, sondern mehr auf den, von welchem wir auch zuerst wirklich ausgehn wollten, zwischen dem Wesen und der Erscheinung überhaupt. Nur durch den Irrthum, jenes bloß im Erkennen, diese bloß im Sein zu suchen, ließen wir uns in diesen andren Gegensatz verlocken, woraus wir indeß auch die Einsicht gezogen haben, daß in beiden Seiten desselben sowohl Wesen als erscheinendes Dasein enthalten sein müsse. Ging nicht alles so zu?

Ja, so war es auch wirklich, und das führt offenbar zu neuer Hoffnung; denn wenn wir diesen Gegensatz bei Seite lassen, so können wir ja das Wesen und die Erscheinung, jedes für sich, als etwas Ganzes betrachten, worin beides sein kann.

Richtig, mein Erwin! Dies ist auch, wie du siehst, der eigentliche Gegensatz im Schönen. Die Erscheinung ist nun das, worin Erkennen und Sein beständig wechseln und sich gegenseitig beschränken, das Wesen das, worin sie einander ausfüllen, und eins ganz so vollständig ist wie das andere; und im Schönen müssen nun dieses Wesen und diese Erscheinung zugleich Eins, und doch, um erscheinen zu können, entgegengesetzt und einander begrenzend sein. Ist es nicht das, was wir zu suchen haben?

Das ist es ohne Zweifel.

So laß uns zuerst die Bestandtheile dieses Gegensatzes betrachten. Das Wesen können wir nach allem vorigen wohl sicher auch das Göttliche, das Erscheinende aber das Irdische an der Schönheit nennen?

Wir müssen, dächt' ich, sogar.

Es ist aber doch dem ersten Anblick nach beides rein von einander geschieden, so daß wir das Göttliche, wenn es sich auch in einer ihm zukommenden vollkommenen Erscheinung offenbart, doch nicht zugleich als etwas im Laufe der irdischen Naturentwicklung enstandenes, noch das Irdische, wenn es auch sein ganzes Wesen in sich trägt, als etwas von der Gottheit ausgegangenes ansehn dürfen.

Noch versteh' ich nicht ganz, wie du das meinst.

Eben so, wie wir im vorigen bemerkten, daß wenn die Seele für sich eine ihr vollständig angemessene Erscheinung, und der Körper ein ihm ganz eigenthümliches Wesen hätte, beide rein und unvereinbar von einander geschieden wären. Offenbart sich die Gottheit in ihrer ganzen Fülle durch Erscheinung, so ist dies ihre ganz eigenthümliche Schönheit; denken wir uns dagegen die Erscheinung des Wirklichen ganz angefüllt von ihrem eignen Wesen, welches freilich, wie wir wissen, zugleich das göttliche sein muß, so ist dies wieder die Schönheit der irdischen Dinge für sich. Begreifst du nun diese vollkommene Scheidung?

Ja! Doch weiß ich nicht recht, wo die göttliche Schönheit erscheinen soll, wenn sie von der wirklichen Erscheinung durch die irdischen Dinge ganz ausgeschlossen ist.

In der Phantasie, Erwin! Bedenke doch nur immer was es für uns mit der Erscheinung überhaupt für eine Bewandtniß hat, und daß wir nicht bloß von der für

die

die Sinne reden. Wenn wir alles, was nicht unmittelbar von diesen erfaßt wird, nur für einen abgezogenen Begriff, oder, in sofern es sich uns als ein wirkliches Ding gestaltet, für ein leeres, bloß erlogenes Hirngespinst halten wollten, so könnte ja wohl von Schönheit überhaupt nicht die Rede sein. Vielmehr müssen wir immer das fest halten, daß die Erscheinung des Göttlichen in uns nicht weniger, ja noch in einem höheren Sinne wahr und wirklich da ist, als die der Gegenstände außer uns. Dieses hattest du wohl auf einen Augenblick vergessen?

Ich muß es bekennen.

Halt dir also ja recht gegenwärtig, daß in unsrem Inneren oder vielmehr in der höheren Erkenntniß überhaupt, die wir Phantasie nennen, das göttliche Wesen sich in eine wirkliche, ganz lebendige Gestalt kleidet, die uns, wenn wir sie mit den Erscheinungen der äußeren Welt vergleichen, wie ein Muster derselben vorkommt, und in diesem Sinne von vielen das Ideal genannt wird. Verstanden wir aber dieses Wort bisher von einer Regel, die in der wirklichen Welt nachgeahmt werden soll, so werden wir es nun dafür kaum gebrauchen dürfen, da die vollkommene Offenbarung der Gottheit in wirklicher Gestalt doch wohl an und für sich selbst etwas weit Höheres ist, als wenn sie nur zu einem solchen endlichen Zwecke geschähe, ja etwas von allem Zwecke ganz unabhängiges und unbedingtes. Aus diesem Wunder nun des göttlichen Daseins entsteht das Wunderbare und Unbegreifliche, daß wir die Gottheit in

Gestalten erkennen, welche ganz Erscheinung, und doch keinesweges aus der uns schon umgebenden wirklichen Erscheinung hergenommen oder daraus erwachsen sind. Oder wo fändest du wohl eine Gestalt, die Raphael nachgeahmt, wo auch mehrere, aus welchen er die vorzüglichsten Theile gesammelt haben könnte, um seinen himmelfahrenden Christus oder seine Sixtinische Maria daraus hervorzubringen? Laß dir dagegen immer, daß er oft seine Geliebte zum Muster gebraucht habe, und anderes ähnliches von andren Malern vorerzählen; konnte ihm denn jene durch etwas anderes dazu dienen, als wodurch sie ihn etwa lebendig an das Bild erinnerte, das er in seinem Innern geschaut hatte? Denn das, was göttlich an seinen Werken ist, konnte durchaus nichts Irdisches ihm gewähren. Aus diesem Zwiespalt eben zwischen dem, was auch an der göttlichen Erscheinung nur Erscheinung, und dem, was an ihr göttlich ist, entstehn die vielen Zweifel und Streitigkeiten, ob es bei der Kunst auf ein sogenanntes Ideal ankomme oder auf die strenge Darstellung des besonderen Charakters der Dinge, welche Schwierigkeit aber durchaus von den Fragenden selbst erschaffen ist, und keinesweges in der Sache ihren Grund hat. Denn weder auf dem einen noch auf dem andren Wege kann jemals der zum erwünschten Ziele gelangen, der nicht durch eine höhere Erfahrung in seinem Inneren der göttlichen Erscheinung theilhaftig geworden ist; sobald er aber diese besitzt, wird jener Zwiespalt gar nicht mehr für ihn da sein. Nachdem du dich nun hierin befestigt hast, wende deine

Blicke auf die andre Seite, des irdiſchen Schönen, und bedenk, ob auch nur dieſes durch den gewöhnlichen Lauf der Naturentwickelung zu Stande gebracht werden kann. Leicht wirſt du finden, daß auch die wirklichen äußeren Gegenſtände durch das Zauberbad der Phantaſie erſt hindurchgegangen ſein müſſen, um vergöttert zu werden, und ihr eigenes Weſen in ſich vollkommen auszudrücken, und ich brauche dich deshalb nur an die vielen Widerſprüche zu erinnern, die wir fanden, als wir das Schöne bloß nach der gemeinen Erkenntnißweiſe betrachteten. Willſt du endlich beide Gattungen des Schönen vergleichen, ſo erkennſt du wohl, daß in dem göttlichen ſowohl als im irdiſchen die ganze Phantaſie gegenwärtig ſein muß, und alſo jedes für ſich ein ganz eigenthümliches Weltall bildet.

Wir haben alſo nun, ſprach er, wenn ich dich recht verſtehe, zwei Gebiete der Erſcheinung, deren jedes von dem andern unabhängig iſt, und worin ſich das göttliche und irdiſche Schöne jedes für ſich offenbaren.

So fanden wir es, verſetzt' ich, und wir haben ja wohl dadurch den Vortheil, daß wir nicht das Göttliche und Irdiſche, wie vorher, in einen unauflöslichen Widerſtreit zu ſetzen brauchen, da nun in beiden, Weſen und Erſcheinung zugleich iſt?

Es ſcheint faſt ſo, ſprach er; doch geſteh' ich, daß mir dieſe Trennung beider Gebiete, da doch in jedem daſſelbe gegenwärtig iſt, noch immer nicht die ganze Schwierigkeit zu löſen ſcheint.

Beſinne dich doch, ſagt' ich, ob dieſe Trennung nicht

wirklich überall vorkommt. Du wirst gestehn müssen, daß in aller uns bekannten Kunst die Darstellung göttlicher Wesen von der des Irdischen rein zu unterscheiden ist.

Es ist wohl so, erwiedert' er darauf; aber indem ich recht darauf hinsehe, bemerk' ich deutlich, was mir vorhin schon vorschwebte, daß ja in jedem dieser Gebiete derselbe Widerstreit zwischen Wesen und Erscheinung, der uns schon längst quälte, abermals zurückkehrt.

Und lieb, sprach ich, mein Erwin, ist es mir, daß es dir einfällt; sonst hätte ich dich sogleich aufmerksam darauf machen müssen. Denn das ist nicht zu leugnen, daß, wenn gleich jener Gegensatz von Erkennen und Sein nicht derselbe ist mit dem des Wesens und der Erscheinung, doch in dieser selbst, die ein Bestandtheil beider Gebiete sein muß, der erste ganz so unversöhnbar bleibt wie zuvor, und dadurch allezeit die vollständige Offenbarung des mit sich selbst ganz einigen Wesens verhindert wird. Ist es nicht so?

Ja, das meint' ich eben.

Es bliebe also auch hier die Erscheinung dasjenige, worin Erkennen und Sein, auf die Art, wie wir es bei unsrem vorigen Versuche fanden, einander immerfort bekämpfen, und selbst das Wesen fiele, in sofern es im Schönen erscheinen muß, unter diesen Widerstreit; dagegen das Wesen für sich das bleibt, worin ungetrübte Uebereinstimmung mit sich selbst gefunden wird, an welcher folglich auch die Erscheinung in so fern sie Offenbarung des Wesens sein soll, Theil haben müßte; so

daß beides, ſtatt ſich zu vereinigen nur um ſo ſchärfer von einander getrennt würde!

Leider iſt das wohl die Folge davon.

Unſer neuer Verſuch hätte uns alſo faſt noch mehr vom gewünſchten Ziele abgeführt?

Das wenigſtens; wenn er uns nicht gar bewieſen hat, daß es ganz unerreichbar ſei.

Wirſt du ſchon wieder muthlos? Laß uns lieber auf etwas denken, wodurch uns dieſer Verſuch doch helfen könnte, wenn wir es noch in ihm auffänden.

Herzlich gern, obwohl ich nichts der Art erſehe.

Nun, wir müſſen doch wenigſtens alle Folgen erſchöpfen, die er haben kann, um uns davon zu überzeugen. Sieh alſo noch einmal zurück auf das ſchon Gefundene. In der göttlichen Schönheit ſollte doch das Weſen, in der irdiſchen die Erſcheinung vorwalten!

So war es.

In jedem von beiden war aber wieder Weſen und Erſcheinung unvereinbar.

Freilich.

So müſſen alſo auch beide Gebiete des Göttlichen und Irdiſchen auf dieſelbe Art unvereinbar ſein; und doch ſind ſie wieder ganz gleichartig, in ſo fern ſie ſchön ſind, und das Weſen in beiden iſt. Etwas der Art nun, worin dieſe beiden entgegengeſetzten Dinge mit einander vollkommen Eins und doch wirklich entgegengeſetzt ſind, war ja nun wohl die Erſcheinung des Schönen.

Das ſollte ſie ſein. Wo aber finden wir den Uebergang zwiſchen dem Göttlichen und Irdiſchen,

nachdem wir beide Gebiete so rein von einander geschieden haben?

Einen Uebergang also, siehst du doch, müssen wir suchen; ohne diesen bleibt uns die Erscheinung des Schönen in beiden Gebieten, wie wir uns nun wohl hinlänglich überzeugt haben, etwas unmögliches. Dieser Uebergang aber kann doch wohl abermals nicht die Beziehung sein, die der Verstand zwischen dem Begriff und den einzelnen Dingen hervorbringt?

Nimmermehr! Diese ist ja eben durch die Scheidung beider Gebiete noch vollständiger aufgehoben.

Gut! Es muß also eine höhere Art von Verknüpfung zwischen beiden sein, etwas, das wir bisher, wenn es auch schon vorgekommen sein sollte, wenigstens in unserer Betrachtung der schönen Erscheinung noch gar nicht berührt haben. Denn wir haben das Schöne doch immer nur als einen schon fertigen Gegenstand betrachtet, und dessen Bestandtheile untersucht; jetzt aber sehn wir, daß wir damit nicht ausreichen, sondern daß diese Bestandtheile, näher geprüft, immer unvereinbarer werden. Es entsteht uns also hiedurch eine ganz neue Grundlage der Untersuchung, indem wir eine Vereinigung beider Seiten des Schönen finden müssen, die offenbar, wie du siehst, durch eine Thätigkeit hervorgebracht werden muß. Von dem Besonderen nun, und Einzelnen der bloßen Erscheinung kann diese, wie es scheint, nicht aufsteigen zum Göttlichen; denn in dem Einzelnen als solchem ist dieses Wesen nicht; es muß also wohl die Thätigkeit sein, wodurch die Gott-

heit die Wirklichkeit hervorbringt, und selbst wirklich wird.

Hieran, sagte darauf Erwin, hab' ich auch schon gedacht, als ich zuerst auf die Nothwendigkeit eines Ueberganges fiel; mich hielt nur das ab, daß wir in jene Thätigkeit, welche die Dinge nach den Gedanken Gottes schafft, früher nicht die Schönheit, sondern die Güte setzten. Denn die Thätigkeit, die das Schöne schuf, sollte ja selbst schon Erscheinung sein.

Mich aber, fiel hier Bernhard ein, ermuthigt eben dasselbe, noch einmal zu meinen ersten Behauptungen zurückzukehren. Denn eine solche Thätigkeit, welche die reine und höchste Erkenntniß in der wirklichen Erscheinung auszudrücken und diese danach umzuschaffen strebt, kann doch wohl keine andere sein, als die des freien Willens; wenn aber diese das einzige Mittel ist, die einander ins Unendliche fliehenden Bestandtheile des Schönen, wie ihr sie annahmet, zusammenzuhalten, so muß sie auch der Grund der Schönheit selbst sein. Ich bitte dich deshalb, lieber Erwin, mir nur auf einen Augenblick das Wort zu vergönnen, um zu sehn, ob ich mich nun hierüber besser mit Adelbert verständigen kann.

Nachdem hierauf Erwin durch eine freundliche Geberde angedeutet hatte, daß er zurücktreten wolle, wandte sich Bernhard wieder an mich, und sagte:

Du giebst nun selbst zu, Adelbert, daß die Schönheit ihren Grund nur in der freien Thätigkeit haben kann, die von dem einfachen Wesen des Erkennens aus,

die wirklichen äußeren Gegenstände bearbeitet. Es liegt also schon in dieser Thätigkeit ein Gegensatz jenes Wesens mit den äußeren Erscheinungen; sollte dieser nicht in den Gegenständen, die wir schön nennen, wieder gefunden werden, und der des Schönen im engeren Sinne mit dem Erhabenen sein?

Lieber Bernhard, sprach ich darauf, wenn wir den Weg, den du eben wieder betrittst, noch einmal verfolgen wollten, so würden wir abermals ganz auf dasselbe gerathen, was ich dir neulich schon bestritten habe, und was du, wenn auch nicht aufgabest, doch, genau genommen, nicht halten konntest. Dafür gedenk' ich indeß, wenn du mir uneingenommen folgen willst, dir jetzt erst recht deutlich zu beweisen, worin eigentlich dein damaliger Fehler lag.

Recht gern, versetzt' er, will ich Acht geben, ob es mir vielleicht gelingt, unsre Meinungen zu vereinigen.

Nun wohl! sprach ich. Haben wir nicht eben, wenn du irgend das, was ich mit Erwin ausmachte, mit deiner Aufmerksamkeit begleitetest, deutlich eingesehn, daß sowohl die göttliche wie die irdische Schönheit ganz in Erscheinung übergegangen sein muß, wenn sie Schönheit sein soll, und waren uns nicht das Göttliche und Irdische so zwei Gebiete der Erscheinung selbst geworden?

Ja, nach euren Darstellungen war es so.

Meinst du nun, daß sich dieses auf irgend eine Weise mit deinen Ansichten vereinigen lasse? Deine

äußeren Gegenstände sind doch wohl bloß Erscheinung und enthalten gar nichts wesentliches, sondern erwarten dies erst von der höheren sittlichen Thätigkeit?

So sah ich es an.

Es fehlt ihnen also, was das Irdische zum Schönen macht, das inwohnende Wesen. Deine reine Thätigkeit dagegen ist durch keinen Gegenstand an und für sich selbst wirklich geworden, sondern soll es erst werden durch ihre bekämpfende und umwandelnde Wirkung auf die Gegenstände.

Auch das ist wahr.

Es fehlt ihr also wiederum an der Erscheinung; wogegen das göttliche Schöne wirklich schon Erscheinung sein sollte. Du siehst also, daß alles dies nur scheinbar deinen Annahmen angemessen, und in Wahrheit ihnen ganz widersprechend ist.

Ich muß es wohl gestehn!

Nun so höre nur noch weniges, damit du auch über unsere Thätigkeit besser belehrt werdest. Diese sollte das Göttliche mit dem Irdischen in Eins und dasselbe verbinden, damit in beiden zugleich Wesen und Erscheinung, die einander unversöhnlich bestritten, auch Eins und dasselbe würden. Nicht so?

Ja freilich.

Sie muß also ihren Grund haben, in einer Kraft des Göttlichen zu erscheinen, und in einer Kraft des Irdischen, sein eigenes Wesen in sich zu entfalten, und beide Kräfte müssen zugleich Eine sein, indem sie sich durch dieselbe Thätigkeit, die beide Seiten zu Einem

verknüpft, offenbaren. Siehst du ein, daß es so sein muß?

Gefordert wird das allerdings hiezu.

Was aber in der Thätigkeit begriffen und nur durch dieselbe da ist, das ist doch noch nicht vollendet, sondern erst im Werden, und dieses Werden ist ganz in der Erscheinungswelt gegenwärtig, da das göttliche Schöne sowohl als das irdische ganz Erscheinung sein sollte.

Das wäre nach den Annahmen wohl richtig. Aber mich dünkt, du kommst so auf Anselms Ideen hinaus, wonach die Gottheit Ursach, das heißt der erscheinende Ursprung der Thätigkeit sein soll, und doch zugleich Gottheit.

Hiegegen, lieber Bernhard, bedenke nur, daß Anselms göttliche Ursach allein die Ursach alles Schönen, die meine aber selbst schon erscheinende Schönheit, also zugleich das sein soll, was sein Abbild wäre.

Du hast Recht, dies ist etwas anderes.

Wenn du das einsiehst, so werden wir nun das Ganze, das wir gefunden, überschauen können. Wir hatten nämlich zwei Gebiete der wirklichen erscheinenden Schönheit, wovon das eine von der Gestalt angefüllt war, welche die Gottheit selbst, in unsrer Phantasie erscheinend, annahm; das andere von den irdischen Dingen, welche durch sich selbst in ihrer Eigenheit das göttliche Wesen als erscheinend ausdrücken. Beide fließen uns zu Einem und demselben Reiche der Erscheinung zusammen, indem durch eine wunderbare Thätig-

keit das Göttliche, zur Wirklichkeit werdend, sich in das Irdische niedersenkt, und zugleich dieses von der göttlichen Herrlichkeit als seiner eigenen erfüllt wird. Wenn nun dieses ganze Reich der Schönheit nur durch solches Werden besteht, so muß sich darin immer noch die in die Wirklichkeit hervorbrechende Kraft Gottes von der die Gottheit in sich hegenden und entwickelnden der einzelnen Dinge unterscheiden lassen; denn nur durch diesen Gegensatz wird der Uebergang und seine Richtung bemerkbar, und beide Gebiete gehn bloß dadurch nach entgegengesetzten Seiten auseinander. Jenes göttliche Wirken nun strahlt als Erhabenheit aus dem Mittelpunkte des göttlichen Wesens hervor; die wesentliche Kraft des Einzelnen strömt als Schönheit durch die unendliche Mannigfaltigkeit der wirklichen besonderen Dinge, und sättigt dieselbe gleichsam überall mit innerer Einheit. So wie der Mittelpunkt der körperlichen Kugel nirgend für sich gefunden wird, sondern nur die körperliche Ausdehnung desselben als Masse bis zur vollendeten Oberfläche wirklich da ist, so breitet sich auch im Erhabenen der göttliche Mittelpunkt schon als Erscheinung zur Oberfläche der wirklichen Dinge aus, und wiederum ist diese gerundete Oberfläche nichts andres, als die Wirklichkeit, die als Schönes überall das gleiche Wesen des Mittelpunktes gegenwärtig und lebendig in sich schließt. Uebersiehst du nun die Verhältnisse, die uns durch diese ganz eigenthümlich gedachte Thätigkeit entstehn?

Wie du sie meinst, überseh' ich nun wohl, obgleich

mir noch der rechte Beweis dafür mangelt. Doch gesteh' ich dir gern eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu, wenn ich bedenke, wie uns das Erhabene wirklich erscheint.

Dies also, mein Freund, bedenke nur recht gründlich, und sieh ein, daß die übermächtigen Naturkräfte, und die furchtbaren Erscheinungen, in welche viele die Erhabenheit setzen, uns nur die mit unzähligen anderen Gefühlen vermischten Erinnerungen an dasselbe aufregen, wenn wir dabei auch nur dunkel an ihren vollkommenen göttlichen Ursprung denken, der ächten Erhabenheit Sitz aber nur da sein kann, wo überhaupt die volle Schönheit gefunden wird, in der Gestalt vollkommener Einzelwesen, in welche sich daher auch nothwendig für unsre Phantasie die Gottheit kleidet. Und zwar geht sie von der Fülle Gottes selbst, der, weil er der Urquell aller Gestalten ist, am schwersten in eine ganz besondere gefaßt werden kann, durch eine Stufenfolge göttlicher Wesen in die ganz begrenzte Menschlichkeit über, und überall, wo wir ihr begegnen, ergreift uns nicht knechtische Furcht noch banges Beben, sondern das Entzücken der Ehrfurcht, welches uns durch Anbetung zum Gefühle der Seligkeit emporhebt. Ein solches religiöses Gefühl ist auch überall von der würdigen Anschauung des Erhabenen unzertrennlich, worüber ich dich am sichersten zur eignen Erfahrung verweisen kann; denn das eben nennen wir im wahren Sinn erhaben, worin der göttliche Ursprung noch ganz erkennbar und unverfälscht hervorleuchtet, und uns die annahende

Gegenwart der Gottheit überzeugend ergreift. Senkt sich aber die Erhabenheit tiefer in die ganz wirklichen, irdischen Dinge, und erfüllt dieselben überall mit dem Ausdruck der Göttlichkeit auch in ihrem gewöhnlichen Leben und Dasein, so entsteht uns daraus die Erscheinung des Irdischen in göttlichem Lichte, oder von dem göttlichen Standpunkte aus, welche die Würde genannt, oder wofür wenigstens dieser Name am besten aufgespart wird. Würdevoll nennen wir mit Recht nur den, welchem die Erhabenheit zur gewöhnlichen Natur geworden ist, so daß sie sich auch überall in seinem gemeinen Dasein ausdrückt, die ganz menschlich erscheinende und handelnde Gottheit, so wie den von ihr erfüllten und nur sie darstellenden Menschen. So dringt die Erhabenheit bis in alle Besonderheit der endlichen Welt, und von dem göttlichen Schaffen aus erfüllt sie alles. Betrachten wir aber dieses Endliche selbst, wie sein eigenes, bloß besonderes Dasein ganz durchdrungen ist von der göttlichen Einheit, so ist es nur eben dieses Göttliche, was sich uns durch die einzelnen Dinge als deren eigenthümliches Wesen offenbart, und dadurch sind sie schön in einem engeren Sinne. Denn um die Schönheit in den Dingen zu erkennen, müssen wir sie durch die Anschauung schon in ihrem Wesen zu ergreifen wissen; dann werden wir aber auch auf das innigste und herzlichste beglückt und erfreut, in unsrer vertrautesten Umgebung und in demjenigen, was unsrem sterblichen Looſe ganz verwandt und befreundet ist, die Gottheit selbst als dieses Besondere in freundlicher Gegenwart

wahrzunehmen. Darum ist das Schöne in seiner eigenen Göttlichkeit doch zugleich so gesellig und lieblich; und unersättlich sind wir in seinem, von jenem fremderen Grauen befreiten Genusse. Welche Lust aber und welch ein leichter und doch vollkommener Genuß der Gegenwart ist uns erst bereitet, wenn wir endlich auch die Schönheit jedes Theilchen der besonderen Dinge und die genauesten Verhältnisse derselben anfüllen und vergöttern sehn, worin eben das besteht, was wir gewöhnlich mit einem fremden Worte Grazie, mit einem deutschen aber am besten Anmuth nennen! Denn das Wort Reiz, welches die Erregung der Begierde, oder sei es auch einer höheren Sehnsucht bezeichnet, reicht uns bei weitem nicht hin, die heitere Verwandlung des Wesens in alle mannigfaltige Wirklichkeit und zeitliche Bewegung auszudrücken, wodurch uns erst das Schöne in jedem Augenblicke seines Daseins recht genießbar, und uns zum vielfach vertheilten, fast unbewußten Genusse dargeboten wird. Nicht unrecht hatte daher der große Lessing, wenn er den Reiz, worunter er die Anmuth verstand, für Schönheit in der Bewegung erklärte, weil sie sich in der Bewegung freilich durch die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit derselben am auffallendsten offenbart. Wie also Würde sich zur Erhabenheit verhält, so Anmuth zur Schönheit; und weil Würde und Anmuth am meisten im Aeußeren und Zeitlichen, wie auch in der Bewegung, bemerkt werden, so glauben die meisten Menschen sie auch am besten durch bloß äußere Geberden nachahmen zu können, wogegen sie Er-

habenheit und Schönheit als innere und bleibende Eigenschaften anerkennen. Wir aber haben uns überzeugt, daß alles eins und dasselbe ist, und sich nur durch die Richtung der von uns aufgefundenen, verknüpfenden Thätigkeit unterscheidet. Siehst du nun das Verhältniß, wie ich es nach meiner Ansicht aufstellen muß, deutlich ein?

Wunderbar, versetzte Bernhard darauf, überzeugst du mich, wenn ich recht unverwandt auf die wirklichen Erfahrungen über das Erhabene und Schöne sehe, wiewohl ich immer noch glaube, daß auch so noch alles dies auf die Sittlichkeit bezogen werden könne.

Ob du nun darin, versetzt' ich, und in welchem Sinne du recht haben kannst, darf uns jetzt nicht in unsrem Gange stören, sondern zufrieden muß ich füt jetzt sein, wenn du nur erkennst, daß die Verhältnisse, die wir ableiteten von ganz anderer Art sind, als die womit du sie verglichest. Dies wirst du doch zugeben?

Mit voller Ueberzeugung.

Du siehst auch wohl ein, daß nach unsrer jetzigen Ansicht sowohl das Göttliche schön, als das Irdische auch erhaben sein kann? Denn es ist dieselbe, schaffende Thätigkeit die durch beides hindurchgeht, und nur von verschiedenen Seiten angesehn wird. Nur in dieser Thätigkeit, und durch deren Richtung sind Erhabenheit und Schönheit unterschieden, nicht aber durch irgend einen Gegensatz ihres Stoffes. Dieses kannst du auch am besten daran sehn, daß in jeder von diesen beiden Seiten der Welt des Schönen, beides, das allgemeine Göttliche und das Einzelne, in seinem ganzen Umfange wie-

der vorkommt. In der Würde geht die Erhabenheit bis in das Aeußerste der wirklichen Erscheinung über, und verschmäht keinen in derselben vorkommenden Stoff, nicht das Endliche und noch so eng Begrenzte, welches auch nicht sein kann, da ja das Göttliche sich selbst vollkommen begrenzen muß, um auch nur als Erhabenes erscheinen zu können; die Schönheit aber, die sich nach der einen Richtung als Anmuth bis in die kleinsten Theilchen des Stoffes verbreitet, erhebt sich nach der anderen eben so hoch in das Göttliche, als nur immer die Erhabenheit, und nichts an sich Erhabenes ist über ihr, weil, wenn sie nicht die Gottheit selbst in der Gestalt des Gegenwärtigen vollständig umfassen könnte, sie gar nicht Schönheit sein würde. Hiermit will ich nicht leugnen, daß unter den wirklichen Dingen manche fähiger sind, der Erhabenheit andere der Schönheit den Stoff zu geben; allein von diesen Dingen sprechen wir jetzt nicht in Beziehung auf ihre Verschiedenheiten unter sich, sondern bloß von dem Gegensatze des Göttlichen und der besonderen, endlichen Erscheinung. Diese unterscheiden sich hier gar nicht als Stoffe für sich, sondern nur durch die Art, wie sie im Verhältniß des Schönen und Erhabenen sich darstellen, und da können wir wohl sagen, die Erhabenheit gleiche mehr einer von Einem Punkte ausstrahlenden Thätigkeit, die Schönheit mehr einem durch die Oberfläche des Daseins verbreiteten Zustande, nur daß jenes Wirken schlechterdings nichts wäre, ohne den Zustand, in welchem es gleichsam als Erscheinung stehn bleibt, noch dieser Zustand etwas, ohne das in ihm

leben-

lebendig erkannte Wirken. Dieſes offenbart ſich auch in den Verhältniſſen der Würde und Anmuth, ohne dem, was ich hiervon zuerſt ſagte, zu widerſprechen. Denn die Würde, welche die in das Begrenzte ganz übergegangene Richtung der Erhabenheit iſt, wird am meiſten als ein Zuſtand der Gleichmäßigkeit und Ruhe wahrgenommen, weil ſich darin die Erhabenheit gleichſam mit der Wirklichkeit geſättigt hat; dagegen wir mit dem Erhabenen für ſich immer den Gedanken der Kraft und Macht, und einer gewiſſen Gewaltſamkeit verbinden; und dennoch erſcheint die Würde, wie ich ſchon vorher ſagte, mehr als etwas Aeußeres und Zeitliches. In der Anmuth hingegen iſt Bewegung, nicht als die Aeußerung einer göttlichen Kraft, ſondern eine zufällige und endliche, welche aber durch den allgemeinen Zuſtand der Schönheit beherrſcht wird; innerhalb der Einſtimmigkeit deſſelben das Göttliche in ſich erhält, und nie aus den ewigen Schranken der Schönheit weicht, die ſich alſo hiedurch deſto vollkommener bewährt; die Schönheit ſelbſt aber wird mehr ruhend gedacht, und zur göttlichen Wirkſamkeit nur dann, wenn wir uns mit unſerer Anſchauung ganz in ihr Inneres verſenken. Dieſe Natur des Schönen und Erhabenen hat diejenigen getäuſcht, welche zwar die Richtungen bemerkten, wonach ſich beides entwickelt, nicht aber daß ſich jede von dieſen in der anderen auf ſchöpferiſche Weiſe vollendet und ſättigt; und hieraus ſind die einſeitigen Vorſtellungen entſtanden, welche für beide ganz verſchiedene Gründe der Erklärung annehmen mußten, und ſie gänzlich von

einander losriſſen und vereinzelten. Wer nämlich bloß die Richtung ſieht, worin die Erhabenheit als ein Streben erſcheint, der hält ſie für bloße Uebermacht, Schrekken und Furchtbarkeit; denn ihm fehlt ihre Verſöhnung mit dem Endlichen, wodurch ſie doch allein erſcheinen kann; und wenn er nun die Schönheit in dem erſcheinenden ruhend findet, ſo hält er dieſe für etwas bloß gegebenes, das nur auf den Begriff bezogen werden müßte, um verſtanden zu werden, zu welchem er es aber nie vollſtändig verbinden kann, weil er nicht ſieht, daß derſelbe als ein gegenwärtiges Wirken ſelbſt dieſen gegebenen Zuſtand ſchafft. Nachdem wir aber hievon das Wahre und die innere Einheit erkannt haben, wird es uns leicht zu bemerken, wie Erhabenheit und Schönheit in ihrer ſcheinbaren Trennung auf dieſen inneren Zuſammenhang hindeuten, und es ſcheint uns nun ſeltſam, daß nicht ſchon dieſer Gegenſatz ſelbſt und die äußerlich bemerkbaren Verhältniſſe beider Seiten vermuthen ließen, es ſei nur die Eine und ſelbe Thätigkeit, welche darin nach entgegengeſetzten Richtungen erſcheine. Biſt du auch mit dieſem allen einverſtanden?

Vollkommen, ſprach er, ſo weit ich deiner Entwicklung deſſen folge, was wir im Erhabenen und Schönen wirklich wahrnehmen.

Nun vergiß mir aber auch nicht, fuhr ich fort, daß dieſe Thätigkeit beides auf das innigſte mit einander verbinden mußte, und eigentlich nur da iſt, wo beide Seiten ganz in Eins zuſammenfallen. Erinnerſt du dich, daß nur dadurch das Schöne wirklich da ſein konnte?

Ja, davon eben gingst du aus.

Es müssen also auch durchaus Erhabenheit und Schönheit ganz und gar in einander verfließen, und als ein Mittelding zwischen beiden, das wirkliche, vollständige Schöne, in der allgemeinen Bedeutung des Worts, entstehn.

So müssen wir es wohl denken.

Das Erhabene wird also immer nur als ein Hinstreben zum Schönen, dieses als eines zu jenem erscheinen, und es wird das abermals wahr werden, was wir schon neulich bemerkten, daß die volle Schönheit nur in der ununterscheidbaren Mitte beider gefunden wird.

Auch dies scheint nach allem vorigen richtig.

Nun sagt mir aber, sprach ich, liebe Freunde, was wir mit unserer Thätigkeit anfangen, oder vielmehr wo wir mit ihr enden, wenn darin Göttliches und Irdisches, Erhabenes und Schönes unterschieden werden müssen, und diese doch nur da etwas sein sollen, wo sie nicht mehr unterschieden werden können!

Alle schwiegen hierauf nachdenkend still, bis Erwin sich zuerst faßte, und, den Blick fest auf den Boden geheftet, mit einiger Anstrengung sagte: dieses, Adelbert, scheint mir noch nicht das Schlimmste zu sein, sondern ein anderes.

Was denn? fragt' ich.

Daß ich, fuhr er fort, nun überhaupt nicht mehr weiß, wo diese ganze Thätigkeit herkommt, noch was sie ist. Denn anfangs dacht' ich, es wäre die Thätigkeit Gottes, wodurch er die äußeren Erscheinungen

ſchafft, weshalb mir eben damals das Schöne zu ſehr mit dem Guten vermiſcht zu werden ſchien. Jetzt aber iſt ja die Gottheit ſelbſt zu einer Erſcheinung geworden; wie kann denn nun von ihr noch die urſprünglich ſchaffende Thätigkeit ausgehn? Mich dünkt wirklich, dies grenzt an denſelben Widerſpruch, den du ſchon in Anſelms Behauptungen aufdeckteſt.

Herrlich, herrlich, rief ich aus, mein trefflicher Erwin, entſprichſt du meiner Erwartung! So haſt du denn richtig gefunden, worauf es ankommt, und ſtehſt an der letzten Schaale, durch welche du bald zum Kern durchbrechen wirſt!

Wie ſo? verſetzte der erröthende Jüngling. Ich ſchäme mich in der That, daß du ſo gut von mir denkſt, während ich vielleicht nicht weiß, was ich geſagt habe, noch wo ich ſtehe.

Gleich viel, ſagt' ich; daß ich dir noch eine kleine Hülfe geben muß, das ändert die Sache nicht. Antworte mir nur darauf! Wenn Gott die Erſcheinungen der Dinge ſchafft, was offenbart er denn in dieſen als ſich ſelbſt? Oder wenn er darin etwas anderes offenbarte, müßt' er dann nicht den Stoff ſeiner Schöpfung aus einem Anderen hernehmen, als aus ſich ſelbſt? Welches doch wohl der Idee, die wir von Gott haben, widerſpräche?

Ganz gewiß. Er offenbart darin ſich ſelbſt.

In der geſchaffenen Erſcheinung alſo, in ſo fern ſie Offenbarung Gottes iſt, muß auch Gott ſelbſt offenbart ſein; woraus du erkennen wirſt, daß das Göttliche und

das Erhabene selbst wieder mit in der schönen Erscheinung, worin er sich eben vollkommen offenbart, hervortreten muß.

Ja, so ist es in der That; und der eine Zweifel ist vielleicht schon damit gehoben.

Nun, so sieh auch noch dies zweite. In der göttlichen Thätigkeit ist doch wohl der Schöpfer und das Erschaffene ganz Eins, und kein stückweises, eine Zeit durchlaufendes Werden zwischen dem einen und dem anderen denkbar?

Nein; und mich dünkt, das nennen wir eben Schaffen; jenes stufenweise könnten wir eher Machen nennen.

Ganz recht; wenn aber dies ist, so ist auch Thätigkeit und schon vollendetes Dasein Eins. Nicht wahr!

Ohne Zweifel.

Sieh also nochmals auf das vorige, und bemerke, daß also nur grade da, wo uns das vollendete Schöne zu Stande kam, in jenem Mittelpunkte, der die Enden vereint und so die Thätigkeit scheinbar auslöscht, von uns die wahre schaffende Thätigkeit erfaßt werden kann, dergestalt, daß eben das Schöne, als wirklich erscheinendes Ding, und das Schaffen Gottes mit Einem Schlage zugleich da, und das Eine und selbe sind, das nur nach verschiedener Ansicht als dies oder jenes betrachtet werden kann.

Die Schaale ist durchbrochen, rief er nun: ja, wie Schuppen fällt es mir von den Augen; und fast möcht ich mich verwundern, daß ich nicht früher auf diesen

alles erleuchtenden Gedanken gefallen bin. Doch eben dieser ist wohl die Offenbarung, die auch nöthig ist, um den wahren Sinn des Schönen überhaupt zu erkennen, so wie sie in jedem einzelnen schönen Dinge wiederkehrt. Ich verstehe dich doch recht, wenn ich mir denke, daß in Gottes schöpferischer Thätigkeit schon von Anfang an das Erschaffene mit gegenwärtig, und also ein ganzes Weltall darin enthalten ist, und eben so alles, was darin ist, auch zugleich in der Erscheinung derselben mit dem ganzen Umfange des Göttlichen und Irdischen sich offenbart?

So eben ist es, mein Erwin, und so muß es sein, wenn du es scharf durchdenkst. Ja, auch darin triffst du ganz das Wahre, wenn du erkennst, daß hier eben jene göttliche Offenbarung sei, durch welche wir überhaupt erst zur Wahrnehmung des wahrhaft Schönen gelangen. Denn wie könnte wohl für uns eine wahrnehmbare Gestalt Gottes, wenn gleich in unsrer Phantasie, wirklich entstehn, wie also eine göttliche Schönheit, wenn nicht die Gottheit selbst in ihrer eignen Schöpfung sich offenbarte, und also zugleich das Schaffende und das Erscheinende wäre! An der göttlichen Schönheit und dem Erhabnen ist dies nur am auffallendsten, sonst kann aber auch das Irdische nie schön sein, ohne eine solche Verwandlung der Gottheit in wirkliches, gegenwärtiges Dasein; denn bloß durch ihre Gegenwart ist ja irgend etwas schön. Eben daher nun, daß dieses zur Schönheit so ganz unentbehrlich ist, kommt es, daß wir gemeinhin, ohne weiter zu fragen, ein Dasein und

eine wirkliche Persönlichkeit Gottes annehmen, wodurch eben unbewußt die Ansicht entsteht, die wir vorhin bei Anselm angreifen mußten, wonach Gott bloß als eine persönliche Ursach der Welt gedacht wurde; deren Verhältniß zu der unsrigen, dünkt mich, nunmehr so einleuchten muß, daß auch Anselm uns beistimmen wird.

Ich kann wohl nicht anders, sprach dieser darauf; um so weniger, da ich überzeugt bin, daß im Wesentlichen doch beide Meinungen auf Eins zurückkommen. Denn eine schaffende und zugleich selbst in die Wirklichkeit übergegangene Gottheit ist in beiden. Doch will ich dir gern zugestehn, daß du mir meine eignen Gedanken noch um vieles klarer gemacht hast.

Wie groß mein Verdienst hierin sei, versetzt' ich, lieber Anselm, dabei wollen wir uns nicht weiter aufhalten, wie es denn überhaupt besser ist, andre davon sprechen zu lassen. Lieber will ich mit Erwin sogleich die nächsten Folgen unsres Fundes suchen.

Von Herzen gern, sprach Erwin.

Nun wohl, sagt' ich; da in dem Schaffen keine Zeitfolge sein kann, so ist ja wohl in dem Augenblicke der Handlung das Schöne zugleich ganz im Schaffen, und zugleich ganz wirkliches Ding?

So muß es sein.

Als wirkliches Ding aber ist es das Hervorgebrachte, und zugleich nur da, wo Erhabenes und Schönes ganz Eins sind. Also ist wirklich nur in deren Einheit die volle Schönheit der wirklichen Dinge. Nicht so?

Ja, so folgt es, und wir müssen nun lieber annehmen, daß Erhabenheit und Schönheit, als entgegengesetzt, wirklich nur ein scheinbares Hinstreben zur vollen Schönheit bezeichnen. Denn wie sollten wir es nicht aufgeben, ein wesentliches Verhältniß zwischen beiden zu finden, wenn wir dadurch allein das Schöne retten können?

Gut, sagt' ich; ist nun das Schöne so ganz wirkliches Ding, so wird es doch hiedurch als solches ganz den Gesetzen der wirklichen Erscheinung, und also abermals allen ihren Gegensätzen und Verhältnissen unterworfen, welches ihm aber nun nicht zu schaden scheint, indem es zugleich als Schönheit der gemeinsame Mittelpunkt der Verhältnisse sein muß.

Eben dadurch, sprach er, wird es uns gerettet.

Wenn es nur nicht, versetzt' ich, in einen neuen Strudel der Verwirrung geräth! Denn sieh; als ein wirkliches, schönes Ding muß es doch mitten unter ganz gemeinen Erscheinungen sein, worin eine solche Offenbarung des Göttlichen nicht ist, und mit diesen in Verhältnissen stehn; sonst wär' es gar nicht mit in der erscheinenden Welt.

Ohne Zweifel!

Dieses Verhältniß ist nun doch wohl ein ganz feindliches, indem der gemeine Naturlauf allenthalben die Einheit, die im Schönen ist, zerreißt und verstümmelt, so daß dessen Hervorbringungen als dasjenige erscheinen, was sich gegen alle Schönheit empört; dieses aber nennen wir ja wohl das Häßliche?

So nennen wir es; doch scheint mir, es könne auch gleichgültige Dinge geben, die weder schön noch häßlich seien.

Es scheint aber auch wohl nur so, wenigstens wenn wir von dem vorher festgestellten ausgehn. Giebst du nämlich überhaupt nicht auf die Schönheit Acht, weil du etwa die Dinge zu einem besonderen Zwecke, nach ihrem Nutzen, oder nach anderen Verhältnissen betrachtest, welches man die ernsthafte Betrachtung nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nennen könnte, so werden sie freilich weder als schön noch als häßlich erscheinen; sobald du aber einmal das Schöne bemerkst, so stellt sich auch gleich das Häßliche zur Vergleichung daneben; denn keine stufenweise Vermittlung ist ja, wie wir gesehn haben, zwischen dem wesentlichen und dem bloß gemeinen Dasein.

Ich muß es zugeben.

Du wirst auch bemerken, daß dieser Kampf sich sogleich beim Anblick des Häßlichen durch ein unbewußtes, heftiges Widerstreben des Besseren und Wesenhaften in uns verräth, welches die Schaam genannt wird; der Schaamlose dagegen stürzt sich mit Bewußtsein in das bloß gemeine und häßliche Dasein, weshalb wir ihn auch als einen frechen Empörer beurtheilen. Oder kommt nicht Frechheit, Schaamlosigkeit, Häßlichkeit, und alles was damit verwandt ist, am Ende darauf hinaus, daß die ganz gemeine Natur und das bloß Zufällige in den Dingen das Wesentliche verdrängen und sich an dessen Stelle setzen will? Denn jetzt nenn' ich

zufällig eben das, was bloß durch seine zeitliche und ganz besondere Beschaffenheit unser Gemüth an sich reißt, in so fern es ebenfalls nur zeitlich und des augenblicklichen Genusses fähig ist; wozu nicht bloß die sinnlichen Neigungen, sondern manches andere in uns, was oft sehr hoch angeschlagen wird, gehören möchte. Dieses nun, indem es sich selbst als Wesentliches geberden und dessen Ausdruck sein will, ist häßlich; oder du kannst auch sagen, das ganz Gemeine in uns, das sich selbst für schön ausgiebt, ist die Frechheit, welche demnach das grade Gegentheil der Anmuth wäre. Wenn du über diese Verhältnisse näher nachdenkst, wirst du dich wohl von dem gesagten überzeugen.

Ja, diese Beziehungen lassen mir keinen Zweifel übrig.

Nun denke bei dem allen auch daran, daß das Schöne nicht ohne diese gemeine Seite der Erscheinung bestehn kann, da es ja auch ganz Erscheinung ist. Die Schönheit löst sich also, als Erscheinung betrachtet, zugleich ganz auf in eben dasselbe, was wir zwar vorher das Häßliche nannten, nun aber kaum noch so nennen dürfen. Muß es nicht so sein?

Es kann in der That nicht anders.

Dies wunderliche Verhältniß denn, wo es uns recht deutlich auffällt, muß es nicht da auch eine höchst wunderliche Wirkung auf unser Gemüth hervorbringen? Sieh nur, welch ein seltsamer Widerspruch darin ist, wenn wir auf der einen Seite bemerken, daß auch das Schöne, das verkörperte Wesen selbst, weil es Erscheinung sein muß,

nicht unsren elenden Bedürftigkeiten und Jämmerlichkeiten entgehn kann, welches dem elendesten Menschen eine fast boshafte Genugthuung giebt, indem er sich selbst damit vergleicht, und wenn doch zugleich eine edlere Freude in uns darüber erregt wird, daß auch das Schlechteste und das Gemeinste von dem Wesen und dessen Ausdruck durch die Schönheit nicht entblößt ist, sollte sich dasselbe auch auf eine etwas verzerrte Weise darin offenbaren. Beide Richtungen des Gemüths fallen aber da zusammen, wo sich dies Wechselverhältniß reche vollständig findet, wodurch sich eine ganz behagliche Befriedigung erzeugt, indem wir uns zugleich ganz gemein und darin ganz schön fühlen. Dies giebt eine Lust und Heiterkeit, die, ganz ähnlich an sich jener verhüllten und verkörperten Seligkeit, welche wir dem Schönen zuschrieben, dennoch durchaus in unsrer einheimischen, zeitlichen Welt uns vertraulich ergötzt.

Du brauchst eben nichts mehr beizufügen, sprach er lächelnd, um mich zu überzeugen, daß du den Ursprung des Lächerlichen beschreibst. Es macht mich ordentlich froh, daß ich deine Erklärung desselben so rasch billige wie begreife; die gewöhnlichen, wie die von einem Widerspruche für den Verstand, worauf sie auch den Reiz und Scharfsinn beziehn wollen, kamen mir immer so dürr vor, daß mir selbst das Lachen dabei verging.

Du verstehst mich rasch, versetzt' ich, und bemerkst auch wohl, daß hier auch ein Widerspruch ist, nur nicht im Verstande, sondern in der Phantasie. Für diese ist aber, wie wir ja wissen, der Widerspruch immer zugleich die

vollste Uebereinstimmung. Darum nimm ja nicht an, daß hier die Rede sein könne von dem boshaften Lachen des ganz Häßlichen, der sich nur freut, daß auch der von Ideen begeisterte Mensch die Schuld der Zeitlichkeit in schlechten Neigungen und Erbärmlichkeiten bezahlen muß; eben so wenig aber auch von der Freude des Guten darüber, daß er etwa im tiefsten Elend der Menschheit noch ein Fünkchen der Idee entdeckt. Etwas ganz anders seiner Art nach ist vielmehr die Lust, wenn wir auf die vorher aufgezeigte Weise im einzelnen Lächerlichen über das ganze Zeitliche und über uns selbst, weil Nichtiges und Wesentliches für uns Eins und dasselbe wird, unerbittert über das Gemeine, und sehr demüthig wegen des Edlen in uns, gemüthlich lachen. Dieses Lachen, o Freund, ist die zeitliche Gestalt, in welche verwandelt uns ein Theil der reinsten Seligkeit vom Himmel wie ein erfrischender Thau, herabgesandt wird, der uns zugleich von dem Elend der Gemeinheit, und von der ermüdenden Bemühung um das Höhere zum glücklichen Gleichgewicht der Schönheit aufrichtet. Gern möcht' ich dir noch vieles sagen, wie alle Wirkungen des Lächerlichen sich aus unsrem Standpunkt erklären lassen, und von den verschiedenen Arten desselben, wenn nicht die Zeit mich anmahnte, schneller auf unser letztes Ziel hinzueilen. Besinne dich deshalb, ob du mir zugiebst, daß erst im Lächerlichen recht erlangt ist, wonach wir strebten, der schärfste Gegensatz, der zugleich volle Uebereinstimmug ist, und so auch in der Erscheinung erkannt wird.

Leicht, sprach er, geb' ich es zu. Denn, in der Mitte gleichsam des Schönen, durfte sich der Gegensatz

des Schönen und Erhabenen, der uns dort die Hauptsache war, gar nicht als Widerspruch zeigen, sondern mußte ganz in die Einheit zusammenfallen.

Mit Recht, fuhr ich fort, bemerkst du diesen Unterschied. Vielleicht fällt dir aber auch ein, daß wir hier nicht alles beisammen hatten, was zum Schönen gehört; und das wir ein wenig einseitig und zwar zu hochmüthig unser Schönes aufgewiesen haben.

Wie so dies? Als Lächerliches, dächt' ich, wär' es doch demüthig genug erschienen.

Nun, wir haben es doch immer nur dem ganz Gemeinen glänzend genug gegenübergestellt, und selbst dieses im Lächerlichen durch die ewige Kraft der Schönheit gleichsam geadelt. Wie aber, wenn wir nun bedenken, daß es als Erscheinung auch einem andren Widerspruche nicht entgehn kann, in welchem es mit der reinen und vollkommenen Gottheit, die erst alles erscheinende schafft, begriffen ist.

Dieser Widerspruch, versetzt' er, war ja wohl schon gehoben, da die schaffende Thätigkeit Gottes so mit dem Schönen, als ihrem Hervorgebrachten Eins war, daß sie mit ihm in gar keinem besondren Verhältnisse mehr stand.

Von dieser Einheit, sagt' ich, ist auch gar nicht die Rede, sondern von dem Schönen, das, als bloß Hervorgebrachtes angesehn, wie wir es vorher von dem Schaffen Gottes ablösen mußten, um es als Gegenstand wirklich vor uns zu haben, ganz Erscheinung ist, und sich als solche mitten in Widersprüchen schön erhal-

ten soll. So wie also in der schönen Erscheinung das Gemeine zwar mit enthalten ist, aber doch von ihr, weil es sie zugleich bekämpfte, gesondert wurde, so ist ja darin auch ein wirklich erscheinendes Göttliches, welches sich wieder von ihr absondern muß, da wir ja die Gottheit, selbst wie sie etwas Wirkliches und Persönliches ist, nicht bloß als Bestandtheil des Schönen, sondern auch und zwar vorzüglich, als ein für sich bestehendes Wesen erkennen müssen.

Jetzt versteh' ich, fiel er ein, erst deine Absicht vollständig. Den ganzen, vorher nur durch Vertilgung der beiden Glieder vereinbaren Gegensatz des Erhabenen und Schönen willst du auflösen, und wie vorher das Gemeine, nun das Göttliche rein absondern damit das Schöne frei in der Mitte schwebend bleibe. Auf die Vollendung dieser Reinigung des Schönen, wodurch alles vollendet werden muß, freue ich mich herzlich, und bitte dich ungesäumt damit vorzuschreiten.

Du trifft es beinah richtig, versetzt' ich. Um es jedoch vollkommen aufzufassen erinnere dich einmal, was wir früher fanden, als wir die wesentlichen Verhältnisse des Schönen im Allgemeinen durchgingen. Bemerkten wir da nicht in derselben Welt, in welcher uns die Geburtsstätte des Schönen lag, auch einen Standpunkt, auf welchem alle besonderen Dinge ihr Dasein nur in dem Wesen Gottes selbst hatten, und ganz darein aufgingen?

Allerdings; auch erkannten wir eben darein einen Zustand der Seligkeit; nachher aber zeigte sich auch,

daß

daß diese Seligkeit auf gewisse Weise mit in das Wesen der Schönheit eingehe.

So war es; nun aber müssen wir das Schöne als ganz wirkliches, einzelnes Ding betrachten, wie du dich erinnern wirst. Als solches ist es denn wohl jenem ewigen Zustande, wie es bei Gott ist, entgegengesetzt, und, wenn gleich mit Wesen erfüllt, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit gänzlich unterworfen?

Ohne Zweifel; ja dieser Gegensatz scheint mir der Grund zu sein, warum man auf den Gedanken gekommen ist, das erscheinende Schöne für ein Abbild seines eignen Wesens in jenem göttlichen Zustande zu halten.

Nicht unrecht bemerkst du das. Jetzt aber kommt es uns mehr auf den Widerspruch an, der in diesen seinen Eigenschaften liegt. Denn bestreiten muß sich offenbar beides, wenn wir einerseits das Schöne mitten im Laufe der erscheinenden Dinge ganz, wie diese sind, hinfällig und nichtig finden, sein Wesen dagegen in dem Wesen Gottes ewig und unveränderlich. Muß sich da nicht das gottergebne Gemüth von jenem Zeitlichen, und sei es auch noch so schön, hinwegwenden zu dem, wo es allein die Hoffnung des unsterblichen und unbedürftigen Lebens ruhen lassen kann? Und wenn es das thut, versinkt ihm dann nicht die Schönheit ganz unter die übrigen wesenlosen Güter der nichtigen Welt? Wenn hingegen die Seele sich hängt an die irdische Gestalt, ist sie nicht in Gefahr, mit ihr unterzugehn in die Zerstückelung des Zeitlichen, und das ewige Licht des Unveränderlichen ganz in sich zu verdunkeln?

Wohl erkenn' ich, sprach er, daß sich nun jenem leichten und frohen Genusse, wovon wir vorher sprachen, eine wehmüthige Betrachtung über das hinfällige Schöne zugesellt; und wie vorher das Lachen von dir erklärt wurde, willst du nun den Gegensatz der Trauer entwickeln. Doch seh' ich nunmehr auch hier schon die Auflösung.

Zuvor, erwiedert' ich, überzeuge dich nur recht, daß es sich wirklich verhält, wie ich sage. Denke daran, wie oft die Religion die zu große Liebe zum Schönen ausgestoßen, und als ihrer unwürdig verdammt hat; ja daß selbst große Künstler zuletzt über ihr eignes Spiel mit Gestalten nur lächelten, und sich zurückflüchteten in die Wohnung der unverkörperten reinen Gottheit. Beim Petrarca, wirst du nicht wenige Sonette dieses Inhalts finden, und eins, worin er recht deutlich ausgesprochen ward, ist uns auch vom Michel Angelo aufbehalten.

Dagegen, versetzt' er, muß sich doch die Religion auch gar oft des Schönen zu ihren Zwecken bedienen; doch, was hier noch mehr ist, und ohne Zweifel nun auf deinem Wege liegt, die Schönheit ist ja auch selbst ganz göttlichen Ursprungs und Inhalts, und besteht eben in der Versöhnung dieses Widerspruches.

Vollkommen wahr! sprach ich, doch so, daß er Widerspruch bleibt. Daran kannst du aber recht sehn, welch ein wunderbares Ding das Schöne sei. Indem es mitten in dem Gewühl der anderen, erscheinenden Gegenstände durch die ihm inwohnende Herrlichkeit des göttlichen Wesens erhöht wird, kann es sich doch nicht aus

jener irdiſchen Verkettung befreien, ſondern verſinkt vor Gott mit der ganzen übrigen Erſcheinung in Nichtigkeit. Dieſer herbe Widerſpruch, o Freunde, bewältigt jeden, auch unbewußt, mit einem nicht nur innigen, ſondern allgewaltigen, nicht durch andere Güter heilbaren, ſondern ewigen und unzerſtreubaren Schmerze; denn nicht durch den Untergang des einzelnen Dinges wird er in uns erregt, ja nicht einmal bloß durch die Vergänglichkeit alles Irdiſchen, ſondern durch die Nichtigkeit der Idee ſelbſt, die, mit ihrer Verkörperung, zugleich dem gemeinſamen Geſchick alles Sterblichen unterworfen wurde, mit der aber jedesmal eine ganze gottbeſeelte Welt dahinſtirbt. Dies iſt das wahrhafte Loos des Schönen auf der Erde! Und dennoch iſt in demſelben, und muß in ihm ſein, jener vollſtändige Uebergang des Göttlichen und Irdiſchen in einander, ſo daß, indem das Sterbliche vertilgt wird, nicht bloß an deſſen Stelle der höhere Zuſtand der Verewigung tritt, ſondern eben durch den Untergang erſt recht einleuchtet, wie dieſes Sterbliche zugleich vollkommen Eins mit dem Ewigen iſt. Dadurch entſteht die überſchwengliche Seligkeit, die mit der Wehmuth, und durch ſie, bei ſolchem Anblick, in unſre Seele ſtrömt, und uns auf ſo wunderbare Weiſe den ganzen Maaßſtab gewöhnlicher Empfindung entrückt. Siehe nun, Erwin, ob nicht auch hier Einheit und Widerſpruch durch eine göttliche Fügung vereint ſind.

Mit Erſtaunen erfüllt mich, verſetzte dieſer, deine Rede. Denn nun iſt mir der ganze Schleier durchriſſen, der mir das innerſte Leben der Schönheit deckte. Nun

fühl' ich nur noch die innigste Sehnsucht, von dir zu hören, wie du endlich die beiden Bedeutungen, in welche das Schöne jetzt wieder zerfiel, vereinigen wirst.

Auch Anselm und Bernhard hatten mir aufmerksam und mit steigendem Antheil zugehört, und Anselm, der gern für jede Sache gleich das gestempelte Wort sucht, lobte mich sehr, daß ich ihm die Gründe des Komischen und Tragischen in ein helleres Licht gesetzt hätte als irgend jemand vorher. Worauf ich nicht umhin konnte zu erwiedern: Wer weiß, lieber Anselm, ob wir dies schon das Komische und Tragische nennen dürfen! Wir müssen wohl erst sehn, ob auch beides wirklich als Ein und dasselbe Schöne bestehn kann, und ob nicht endlich unsre ganze Darstellung eine Tragödie vom Schönen selbst war.

Du wirst doch nicht, fiel Erwin mir ein, auch jetzt noch unseren schwer gewonnenen Besitz wieder hinwegrauben?

Ich nicht, sagt' ich darauf, aber wie eine tausendklauige Harpyie führt ihn uns die Rede selbst, die ihn schon so oft uns raubte und wieder gab, von dannen. Alles nämlich, was wir hier über das Schöne gefunden haben, entwickelte sich doch aus demselben, in so fern es Hervorgebrachtes und Erscheinung war. Nicht so?

Ja, so war es. Denn es war als Eins und dasselbe zwar auch zugleich das göttliche Schaffen selbst, welches aber in Gott sein muß, und nicht in der wirklichen Erscheinung sein kann.

Du erinnerst dich ganz richtig. Wenn wir aber

meinten, daß es auch als wirkliches Ding und Hervorgebrachtes der gemeinsame Mittelpunkt aller Verhältnisse sein könne, zeigt sich dieses nicht jetzt als ein Irrthum, da es sich ja immer wieder nur auf entgegengesetzten Standpunkten vollenden konnte?

Wie so? In jedem dieser Standpunkte war doch Widerspruch und Einheit vereinigt.

Das wohl; aber sind es auch beide Standpunkte selbst? Und ist es nicht dennoch immer das Eine und selbe Schöne, das uns als ein Gegenstand bald des Ergötzens, bald der Trauer erschien?

Freilich; dies eben wünscht' ich noch vereint zu sehn.

Vereint ist es auch, Erwin, aber wo anders, als in jenem göttlichen Schaffen, worin das ganze Wesen in allen seinen Tiefen, und die ganze Erscheinung in aller ihrer Zersplitterung sich vollkommen mit einander sättigen, so daß auch alle nach und nach vor uns entstandenen, verschiedenen Richtungen zwar darin mit enthalten, aber ihre Widersprüche auch schon von Ewigkeit her vereint sind?

So muß es sein. Wären sie denn aber für unsre Welt der Erscheinung gar nicht zu vereinen?

Siehe nur selbst zu! In dieser Welt schwebt uns ja das Schöne zwischen Erscheinung und Wesen, und als eben dasselbe wirkliche Ding, und nach denselben Bestandtheilen betrachtet, fiel es uns durch innere Widersprüche auf der Einen Seite in das Gebiet der vorherrschenden Erscheinung, und war als Schönes in je-

der Bedeutung doch ganz das, was wir das Lächerliche nannten; und auf der andern ward es in ſeinem Verhältniß zur Gottheit ein Gegenſtand der Trauer, und das ebenfalls ganz. Iſt denn ſolchergeſtalt nicht Beides in ihm, und zwar beides bloß nach ſeinen wechſelnden Verhältniſſen, in die es ſich, von keinem inneren, beide umfaſſenden Bande zuſammen gehalten, weſenlos zerſpaltet? Denn was allen ſeinen weſentlichen Beſtimmungen nach etwas andres wird, je nachdem wir es auf dieſes oder jenes Verhältniß beziehn, ſo daß es nur in der einen Beziehung dieſes, in der anderen aber jenes Ding wird, muß das nicht ein bloßes Verhältnißding und ein an ſich nichtiger Schein genannt werden? Wenn aber alle Dinge dieſer Welt zwiſchen Luſt und Trauer, Lachen und Weinen ſchwanken, ſo iſt es mit dem Schönen noch viel ſchlimmer beſtellt; denn dieſes zerſpaltet ſich ſo, daß es entweder ganz lächerlich oder ganz trauervoll iſt; nur als dieſes oder jenes von beiden kann es das Schöne ſein, und doch iſt die Schönheit nur da, wo die Beſtandtheile, welche beides bilden, völlig Eins und daſſelbe ſind. So geräth es mit ſich in den vollkommenſten Widerſpruch, und iſt ſtets das grade Gegentheil ſeiner ſelbſt, ja man könnte ſagen, ſein eigenes Geſpenſt, nirgend aber das Wahrhafte und Lebendige, wovon es nur bald auf dieſer, bald auf jener Seite als ein nichtiger Widerſchein aufgefaßt werden kann. Gedächteſt du hiegegen dich darauf noch zu berufen, daß doch in jeder von beiden Richtungen für ſich etwas Beſtehendes und eine Verſöhnung des Wider-

ſpruches herauskam, ſo bleibt eben das Schlimmſte, daß es nie in Einer von beiden allein erſcheinen kann, indem das Weſen und die Erſcheinung an ihm, als dem Schönen, beide ſtets gleichen Antheil haben, dem Wechſel aber beide nur entnommen werden können in dem göttlichen Schaffen ſelbſt, ſo daß es nur für Gott ein bleibendes Schönes, und, weil eben ſein Schaffen in allem, für ihn auch alles ſchön iſt, für uns aber die Schönheit nicht allein in die Verhältniſſe alles übrigen irdiſchen Scheines zerfließt, ſondern ſich durch das Grundverhältniß ihrer eigenen Beſtandtheile in ſich ſelbſt zerſprengt, und etwas unmögliches wird. Mit Recht alſo konnt'-ich ſagen, daß unſre Rede wohl eine wahre Tragödie vom Schönen vorgeſtellt habe.

Hätten wir es lieber, ſprach Anſelm, durch einen Hymnus geprieſen, deſſen angeſchlagene Töne du nur zu oft gewaltſam unterdrückt haſt!

Das wäre, verſetzt' ihm Erwin, doch wohl nur eine träumeriſche Täuſchung geweſen. Weil aber einmal unſre Sache bis zu frommen Wünſchen geſunken iſt, ſo wünſcht' ich lieber, wir hätten es ſelbſt geſchaffen, anſtatt es als ein ſchon vorgefundnes, geſchaffenes Ding zu beurtheilen.

Wenn ich eins wählen ſoll, ſagte Bernhard, ſo muß ich dem letzten beiſtimmen.

Und ich, fügt' ich hinzu, will euch auch meine Stimme geben, nicht bloß damit wir den ſtolzen Anſelm überſtimmen, was mir freilich auch nicht ungelegen kommt, ſondern weil die Tragödie doch einen beruhigen-

den Schluß haben muß. Ich meine nämlich doch, Erwin, daß du etwas triftiges bei deinen Worten denkst.

Was ich denke, sprach er, ist, daß es wohl in uns, die wir durch Phantasie uns bis zum Auffassen jener göttlichen Schöpfung erheben konnten, auch eine Kraft geben möchte, um jenes Schaffen in dieser unserer Welt zu wiederholen, oder wenigstens nachzuahmen.

Und solche Kraft, sagt' ich, müßte ja wohl eine Gabe Gottes sein, die er uns aus seiner eignen Vollkommenheit herabsenkte, um, Schönes schaffend, selbst schön zu sein, wie wir es für ihn und in seinem Reiche sind. Einen anderen Namen hätten wir denn dafür wohl nicht, als den der Kunst! Dünkt euch aber nicht, daß uns alles daran liege, durch sie, zu der Erwins vorbedeutungsvoller Mund uns führte, nun endlich zum Ziele zu gelangen, und daß wir deshalb vor allen Dingen eine bestimmtere Abrede treffen müssen, wann wir uns wiedersehn?

Zum Beifall aller war dies Wort ausgesprochen, und die Abrede wurde getroffen.

Erwin

Vier Gespräche

über das

Schöne und die Kunst.

Von

K. W. F. Solger,

Doctor und ordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Berlin,
in der Realschulbuchhandlung,
1815.

Drittes Gespräch.

Es erfreut mich ungemein, o Freunde, sprach Anselm, als wir uns zum dritten Mal an dem schon gewohnten Orte getroffen und nach freundlichen Begrüßungen um die Quelle gesetzt hatten, daß ein so schöner Tag unserer Unternehmung das glücklichste Vorzeichen darbietet. Denn mit leichtem Gesäusel mildert ein sanftes Wehen die Glut der schon zum Abwege gewandten Sonne, und stimmt in das behagliche Geplätscher der Wellen ein. Ganz hingegeben dem Genusse der lauen, balsamischen Luft und deines Vortrages, Adelbert, will ich hier im Grase ruhen, und, es komme nun auch in deiner Rede, wie es wolle, mich in gottähnlicher Mühlosigkeit bloß an dem ergötzen, was mir dargeboten wird. Auch wär' es unrecht, dir heute viel einzureden, da es endlich dahin gekommen ist, daß du, wenn auch nicht mit deutlichen Worten, doch in der That, dich anheischig gemacht hast, uns, was du neulich andeutetest, im Zusammenhange zu entwickeln und anzuwenden. Und hättest du gleich anfänglich eine solche zusammenhangende Darstellung gegeben, so wäre vermuthlich alles leichter und besser von statten gegangen. Denn nachdem wir das

ganze System vor uns gehabt hätten, und die Verhandlungen gleichsam geschlossen gewesen wären, hätte jeder von uns ein ganz bestimmtes und auf das Ganze gegründetes Urtheil darüber fassen und aussprechen können, da hingegen nun wegen des vielen Zwischenredens und Mißverstehens und Streitens zwei weitläuftige Unterredungen dazu gehört haben, uns nur einigermaßen begreiflich zu machen, was du eigentlich wolltest. Zwar ist die schönste Form der Philosophie in ihrer künstlerischen Ausbildung gewiß das Gespräch, wie vor allen das Beispiel des göttlichen Platon beweist; aber das muß dann auch ein Kunstwerk im höheren Sinne des Wortes sein, worin sich die streitenden Meinungen schon voraus in der alles umfassenden Anlage versöhnt haben. Von selbst aber und durch den Zufall, wodurch die Menschen wirklich zusammengeführt werden, kann doch dergleichen nicht entstehn. Darum, Bernhard und Erwin, laßt uns alle drei uns selbst ein Pythagoreisches Zurückhalten auflegen, und Adelberts Darstellung nicht ferner unterbrechen.

Du bist doch ein wenig ungerecht, sprach darauf Erwin, mit Lächeln, gegen uns andre, die wir nicht so fest, wie du, in unserer Meinung saßen. Von mir wenigstens kann ich offen gestehen, daß ich schwerlich zu dem, was ich jetzt zu wissen glaube, ohne diese Gespräche mit Adelbert gelangt sein würde. Und obwohl ich auch wünsche, daß er nunmehr im Zusammenhange das, wozu er den Keim gelegt hat, ausbilden möge, so kann ich doch schlechterdings nicht ruhen, bevor ich ihm

noch erſt eine Frage vorgelegt habe, die mich ſonſt nur immerfort peinigen und meine ganze Andacht zerrütten möchte.

O du endloſer Frager, fiel ihm Anſelm etwas unmuthig ein, was wirſt du ihm nicht noch ab- und anfragen! Faſt möcht' ich dich bitten, Adelbert, endlich einmal alle dieſe Störungen abzuſchneiden.

Nun wahrlich, ſagt' ich, noch etwas unzufrieden über Anſelms erſte Rede, da würde mich ja der Vorwurf des Widerſpruchs mit mir ſelbſt treffen, wenn du dich erinnern willſt, daß ich mich neulich in euren ganzen Handel nicht anders einlaſſen wollte, als wenn ich Erwin zuvor in Gang gebracht hätte; und nun ſoll ich ihn mit Gewalt zwingen ſtill zu ſitzen, und allein voran rennen? Dies mag bequem ſein für die, welche ſich gern an ihren eigenen Sprüngen ergötzen, und etwa auch ſchon voraus wiſſen, daß ſie auf dem Gerüſt umher gute Freunde genug zum Klatſchen haben, und wiederum für die Zuſchauer, die beim Nachhauſegehn doch durch ihr Mäkeln ihre tiefe Kenntniß einander an den Tag legen können, in gemüthlicher Sicherheit, weil ſie unter den Ihrigen ſind. Doch, um dich nicht wieder böſe zu machen, bitt' ich dich im Namen Erwins, ihm ſeine Frage zu erlauben, und weil ich ihm zutraue, daß er etwas fragen wird, woran ich die von dir verlangte Ausführung anknüpfen könne, will ich dafür auch verſprechen, dieſe ſo zuſammenhangend als möglich zu machen, und nur die Zwiſchenreden zuzulaſſen, die mir

durchaus zu der Ueberzeugung, daß ich verstanden sei, nöthig sein werden.

Mag er denn fragen, gab Anselm zur Antwort, was er Lust hat. Ich sehe aber schon, daß wir wieder nicht recht zur Sache kommen.

Meine Frage, sprach darauf Erwin, wenn es Anselm denn erlaubt, war diese, oder vielmehr beruht sie auf diesen Zweifeln. Ich glaube ganz wohl begriffen zu haben, warum sich die Schönheit durchaus nicht in den Gegensätzen, wodurch das wirkliche, gemeine Dasein sie trübt, offenbaren wollte, und daß sie zuletzt bloß in der Handlung des göttlichen, oder des diesem nachgeahmten Schaffens selbst sein muß. Aber ein Widerspruch scheint mir darin zu liegen mit meiner frühern Meinung, die, wenn ich dich irgend richtig verstanden habe, durch deine Darstellung des eigentlichen Wesens der Schönheit ganz bestätigt wurde, daß nämlich diese in der äußeren Erscheinung der Dinge vollkommen gegenwärtig sei. Danach scheint sie doch immer, sobald sie Schönheit sein soll, etwas schon vollendetes sein zu müssen, worin das Schaffen sich ganz erfüllt habe; und daher möchte auch die Lehre stammen, daß die Kunst eine Nahahmung der Natur sei, welche wohl in der gewöhnlichen Gestalt nur mißverstanden, und ursprünglich davon ausgegangen ist, daß die Kunst ihre Gegenstände als schon vollendet und ganz wirklich darstellen soll. Nur über diesen Zwiespalt bitt' ich dich, ehe du weiter gehst, mich zu beruhigen.

Sagt' ich es nicht, versetzt' ich darauf, daß Erwin schon etwas fragen würde, woran ich das übrige leicht

anknüpfen könnte? Ich verstehe dich doch recht, wenn du meinst, die wahre und vollkommene Natur müsse nach dieser zweiten Ansicht in dem Schönen erscheinen, und diese von der Kunst nachgeahmt werden?

So mein' ich es.

Also doch nicht, daß die wirkliche, gemeine Natur das Vorbild der Kunst sein sollte?

Dies erklärt' ich ja eben für Mißverständniß.

Nun so laß uns sehn, wie jene vollkommene und wahre Natur beschaffen sein muß. Ohne Zweifel muß darin der wesentliche Begriff, der dem ganzen wirklichen Sein zum Grunde liegt, vollständig ausgebildet und entwickelt sein.

Ganz gewiß, sprach er.

Dies ist aber in der wirklich erscheinenden Natur und in den einzelnen Dingen, die wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht der Fall, sondern diese müssen wir immer noch erst auf den inneren Begriff zurückführen. In jener dagegen muß dieser Begriff selbst auf solche Weise wirklich geworden sein, daß er in jedem einzelnen Dinge vollständig erkannt werden kann. Nicht wahr?

Ja freilich, sagt' er; und eben dieses ist es ja, was mir die Zweifel schafft, warum nicht schon dieser vollständig entwickelte Begriff zur Schönheit hinreiche, und so das vollkommene Sein nicht selbst schön sei, ohne daß wir noch jenes göttliche Schaffen besonders hinzudenken müßten.

Gedulde dich nur, versetzt' ich, und gieb erst recht

Acht, wie es sich mit dieser Entwickelung des Naturbegriffs verhält. Denkst du dir nun auch darunter den Begriff des gesammten Seins, oder das, wodurch die Dinge überhaupt und an sich sind, und nicht das, wodurch sie Dinge einer gewissen Art, oder gar ganz besondere und einzelne Dinge sind?

Ja, das Sein an und für sich.

Wenn dieses Sein nun als vollkommene Entwicklung seiner selbst oder als wesentliches Dasein gedacht wird, sind dadurch nicht die Dinge selbst ein Ganzes, oder vielmehr das Ganze überhaupt? Und dieses müssen wir doch wohl grade so denken, daß die Dinge darin nicht erst als einzelne Theile und durch ihre Beziehungen auf einander, als zum Ganzen gehörig erkannt werden, wie wir die zeitlich erscheinenden Dinge, welche den Sinnen in unbestimmter und unendlicher Mannigfaltigkeit dargeboten werden, durch den Verstand in gewisse Verknüpfungspunkte als Ganze sammeln, sondern daß das Sein an und für sich selbst unverändert hindurchgehe durch alle Dinge, und in jedem einzelnen derselben als Ganzheit wieder zur Vollendung komme. Muß es so nicht sein?

Grade so.

Was also drückt in der vollkommenen Natur ein jedes Ding in sich aus? Nicht den Begriff des Ganzen?

Keinen anderen.

Wo bleibt es denn aber, mein lieber Erwin, mit seinem eigenen Begriffe, als eines einzelnen Dinges, das

nur durch sich selbst ein Ganzes ist, und bloß durch seine Eigenthümlichkeit besteht, was wir eben auch schon das Einzelwesen genannt haben?

Dieses Besondere denk' ich, gab er zur Antwort, ist eben das, was nicht in den Begriff des Ganzen mit aufgeht, also auch nicht zur wesentlichen Natur gehört, sondern das Nichtige an den Dingen und der bloße Schein. Dies dünkt mich um so richtiger, da das Ganze, wenn es von der Art ist, wie du sagst, auch in jeder Besonderheit eines Dinges, sie mag noch so einzeln sein, zur Vollendung kommen muß.

Dies letzte, sprach ich, lieber Freund, ist zwar ganz richtig. Wenn es aber allein gelten sollte, so müßte kein Ding einen anderen Begriff in sich haben als den des Ganzen, also keins einen eigenen und einzelnen, welches, wie wir früher in Bezug auf die Schönheit gesehn haben, sich ganz anders verhält, da jedes Ding nur dadurch etwas war, daß es durchaus nur seinen eigenen Begriff vollständig ausdrückte, wodurch es eben auch den göttlichen vollkommen in sich enthält. Dieser eigene Begriff kann aber doch nur der sein, wodurch es nur Einmal in der ganzen Welt da ist, und gleichsam mit ihm allein alles wieder von neuem anfängt. Siehst du diesen Unterschied ein?

Wohl bemerk' ich ihn, und mein Zweifel beginnt zu schwinden.

So freut es mich, daß du wenigstens schon siehst, worauf es ankommt. Denn das ist doch ganz gewiß, daß ein Ding, in so fern es der Natur und dem Sein

überhaupt angehört, in seinem wirklichen Dasein und seiner ganzen Besonderheit nichts anders ausdrücken kann als den Begriff des Seins überhaupt oder den des Ganzen. In so fern nun dieses Sein sich auf verschiedenen Stufen bis dahin entwickelt, wo aus dem Ganzen der Begriff desselben wieder rein als Begriff für sich hervorgeht, entstehn die verschiedenen Gattungen der Dinge, und die einzelnen Dinge, welche zu diesen gehören, drükken in sich jedes den Begriff seiner Gattung als eines Ganzen aus. Dieses, hoff' ich, wird dich auch aufklären über das, was ich neulich von den untergeordneten Naturwesen in Beziehung auf die Schönheit sagte, was du aber damals nicht ganz verstandest.

Ja wohl sehe ich jetzt, daß du neulich die Seele des Dinges nanntest, was uns jetzt sein Begriff ist, und alles wird mir hiedurch deutlicher.

Gut! Und hatt' ich nicht Recht, dasselbe auch die Seele zu nennen? Denn alles, was in den Dingen Einheit des Erkennens ist, gehört doch wohl zu dieser? Willst du aber des Unterschiedes wegen, so wollen wir diese Seele, sofern sie nur den Begriff des Ganzen besitzt, den Naturgeist nennen. Dieser ist also vollständig enthalten in dem vollkommenen Naturdinge. Können wir nun wohl diesem Naturgeiste Freiheit und Bewußtsein zuschreiben?

Freiheit wohl nicht, denn er ist bestimmt in jedem einzelnen Dinge durch den Geist des Ganzen.

Richtig. Aber eben so wenig, sollt' ich meinen, auch Bewußtsein, wenigstens kein vollständiges, welches

wir doch wohl nur in demjenigen Erkennen finden, das ganz sich selbst erkennt, dagegen in diesem sich nur der Geist des Ganzen erkennt.

Auch das muß ich zugeben.

So bemerkst du denn wohl auch, daß erst durch Freiheit und Bewußtsein die wahre Seele in dem Dinge gegenwärtig ist. Denn nur dadurch kann das eigene Wesen desselben auch das, was ihm ganz eigenthümlich ist, und ihm weder durch die Verhältnisse zu anderen Dingen, noch durch das Ganze zukommt, vollständig bestimmen, wodurch es eben zum wahren, unabhängigen Einzelwesen wird, wie die vernünftigen Wesen sind. Dieses durchaus Einzelne und Eigenthümliche, wodurch mit einem jeden Dinge die ganze Welt gleichsam von neuem anfängt, ist nun grade, wie wir schon sonst gesehn haben, zur Schönheit durchaus nothwendig. Daß sich aber eben darin, und in so fern ein Ding durchaus seinen eigenthümlichen Begriff vollständig ausdrückt, auch allein der göttliche Begriff, den wir nun wohl deutlich genug vom Naturgeist unterscheiden, offenbare, das brauchen wir wohl nicht mehr zu beweisen.

Du hast es schon neulich klar genug abgeleitet. Wie kommt es aber dann, daß die Kunst auch untergeordnete Naturwesen darstellt?

Hierin, lieber Erwin, mußt du mir und unsrem Anselm einen Gefallen thun, nicht vorzugreifen dem, was eben über die Kunst gesagt werden soll.

Ich bescheide mich also. Doch bitt' ich nur noch um Eins, mir nämlich zu erklären, wie du neulich auch

eine Schönheit, welcher die Nothwendigkeit der Natur als göttlicher Begriff zum Grunde läge, annehmen und der, die von der Einheit Gottes ausging, gegenüber stellen konntest.

Darauf muß ich dir noch antworten. Du erinnerst dich doch, wie damals dieser Nothwendigkeit die Willkühr der Einzelwesen entgegengesetzt, und die Schönheit darin gefunden wurde, daß diese Wesen in ihrem wirklichen Leben und Handeln die Gesetze jener Nothwendigkeit ausdrückten.

Ja wohl.

Nun, so bedenke, daß in der Religion der Griechen die ursprüngliche Nothwendigkeit etwas ganz anderes ist, als das bloße Gesetz der Naturentwicklung. Vielmehr gerade das ist sie, was jedes besondere, wirkliche Leben beseelt und erhält, indem sie ihm in seiner Einzelheit, Wesen und Wahrheit einpflanzt, welches du am besten daran sehn kannst, daß sie zugleich als jenes verneinende Schicksal, das Einzelne und Zufällige an den Dingen als solches vernichtet. Sie offenbart sich also grade am meisten in demjenigen, was jedem Dinge, als einem einzelnen, durchaus eigenthümlich ist, und können wir so nicht behaupten, sie sei in diesem Sinne ganz einerlei mit der Freiheit?

Du hast mich hierüber vollkommen befriedigt, und was mir noch etwa dunkel bleiben möchte, wird ohne Zweifel deine Ausführung der Kunst noch aufhellen.

Auch darüber, sprach ich darauf, wirst du wohl nun

beruhigt ſein, daß deine Meinung, in dem wirklichen Daſein der Dinge ſei die Schönheit gegenwärtig, ihr Wahres behalte. Und überhaupt entſteht uns ja der ganze Widerſtreit, von welchem wir eben ſprachen, nur dadurch, daß wir die Natur, nach dem Vorbilde der uns aus Erfahrung bekannten, erſcheinenden Welt, von dem göttlichen Weſen abſondern; an und für ſich aber muß doch wohl der Begriff des Ganzen, der zugleich Begriff jedes Einzelnen iſt, nothwendig mit dem göttlichen Begriff derſelbe ſein, da in keinem anderen, wie wir ſchon mehrmals geſehn haben, dieſe vollkommene Vereinigung des Allgemeinen und Beſonderen gefunden werden kann. Willſt du nun die Welt des vollkommenen Daſeins, in welcher jedes Ding in ſich ſelbſt das Beſondere, wodurch es ein Einzelnes iſt, mit dem Allgemeinen vereint, die ewige und weſentliche Natur nennen, ſo iſt an ſich dagegen nichts einzuwenden. Strebſt du aber, den Grund des Schönen zu erkennen, worin das Einzelweſen ſelbſt als ſolches ein zwar allgemeines und ewiges, aber auch nur in ſeiner eigenen Eigenthümlichkeit ſich offenbarendes Leben lebt, ſo wirſt du es nicht anders können, als ſo, daß du ein urſprüngliches Schaffen durch den, im Allgemeinen und Beſonderen gleich einfachen, göttlichen Begriff darin denkeſt. Zwar iſt dieſer Begriff auch in unſerer Natur überall verbreitet, aber nur als der Begriff des Ganzen; dieſer iſt in jedem einzelnen Ding erſchöpft durch deſſen Beſonderheit, und das ganze Ding iſt nichts anderes als des Begriffes wirkliches Daſein; er kann alſo in ihm

nicht als sein eigenthümlicher Begriff für sich lebendig und thätig sein, sondern nur als das in die Besonderheit übergegangene Ganze. Darum finden wir überall die Natur in einem stillen und stummen Nachsinnen über ihre Hervorbringungen, welches sich ganz in den Stoff derselben versenkt, und eben deshalb nicht als selbstthätiger, aus sich selbst hervordringender und schaffender Gedanke darin lebendig werden kann. Der Gedanke nun, wenn er selbstthätig, und als Gedanke, wirklich erscheint, wird zu demjenigen, was wir die Sprache nennen. Denn nichts anderes ist doch wohl die Sprache, als das in die Erscheinung übergehende Denken, welches dennoch Denken bleibt? Das Denken Gottes aber ist eben ein schaffendes, und was aus ihm hervorgeht, ist das selbstdenkende Dasein der Dinge, die wir also, indem sie aus dem Gedanken Gottes hervorgehn, und seinen Begriff wiederum als einen selbstthätigen und lebendigen in sich ausdrücken, in einem ganz eigentlichen, aber doch über den gemeinen erhabenen Sinne, wohl als die Sprache Gottes bezeichnen können. Die an sich stumme Natur gelangt also eben durch die Schönheit zum vernehmlichen Sprechen, indem sich aus ihrem tiefsten Inneren der göttliche Begriff lebendig regt, und ein eigenthümliches und selbstthätiges Leben in alle Besonderheit ihrer Oberfläche verbreitet, welches dem still sinnenden und wirkenden Naturgeiste nicht gegeben ist. Kann ich nun annehmen, daß du vollkommen beruhigt seiest, um ungestört weiter zu gehn?

Vollkommen sicher kannst du das, und fahre nur

ja fort; denn ich sehe, daß du schon herrlich im Weitergehn begriffen bist.

Erinnert euch also nochmals, o Freunde, welche Thätigkeit diejenige war, der wir das Schaffen zuschrieben, und wie sie sich zu dem Erschaffenen verhalten mußte. Sie war nämlich nichts anderes, als das lebendige Dasein Gottes selbst, welches von dessen Wesen ausgehend, eben dieses Wesen in den wirklichen Dingen wiederholte. So innig also, wie das Wesen und das Dasein in Gott verbunden, oder vielmehr eins und eben dasselbe sind, eben so müssen es beide auch in seiner Thätigkeit sein, in welcher demnach kein zeitlicher oder stufenweiser Uebergang aus dem Schaffenden in das Erschaffene gedacht werden kann. Wenn aber so beides, das Schaffende nebst dem Erschaffenenen, schon in dieser Thätigkeit selbst enthalten, und von ihr ganz umschlossen ist, wie kann denn nun das Erschaffene wirklich ein Hervorgebrachtes und für sich bestehendes Ding werden? Wie kann es noch außer dieser Thätigkeit für sich da sein? Dadurch, sagten wir neulich, daß ja auf diese Weise die Thätigkeit selbst von Anfang an auch schon durch das geschaffene Dasein ausgefüllt, und in demselben gleichsam verkörpert ist, und also das wirkliche Ding keineswegs mehr aus der Thätigkeit abgeleitet werden kann, sondern mit ihr zugleich als eine eigene Welt und als vollkommenes Sein da ist. Betrachten wir also dieses Ganze als göttliche Thätigkeit, so ist es bloß Gottheit und reines, ungetrübtes Schaffen; sehn wir es aber an als wirklich Erschaffenes, so ist es ganzes und vollkom-

menes, und eben dadurch göttliches Daſein, und dieſes kann eben deshalb nicht bloß ein irdiſches und erſcheinendes, ſondern muß nothwendig zugleich auch göttliches und weſentliches ſein, weil in ihm alles, was auch in der ſchaffenden Gottheit ſelbſt, begriffen iſt. Verhielt ſich nicht alles ſo, Erwin?

So verhielt es ſich.

Die Kraft nun in uns, welche dieſer göttlichen Schöpfungskraft entſpricht, oder in welcher vielmehr eben dieſe zum wirklichen Daſein in der erſcheinenden Welt gelangt, iſt die Phantaſie. Nicht wahr?

Dies fanden wir, wie du es ſagſt.

Wenn alſo, lieber Erwin, die Schönheit ſelbſt, oder mögen wir auch ſagen, die Idee der Schönheit, in die wirkliche Welt eintritt, ſo kann ſie doch wohl in dieſer nicht allein als hervorgebrachtes, oder bloß wirklich gewordenes Ding erſcheinen; denn daß ein ſolches Ding durchaus nicht von den Unvollkommenheiten und Gegenſätzen und der Hinfälligkeit aller übrigen erſcheinenden Dinge ausgenommen ſein würde, das haben wir ja wohl in unſerem letzten Geſpräche hinlänglich eingeſehn?

Ohne Zweifel.

Es muß alſo wohl die Schöpfungskraft und die Thätigkeit des Schaffens mit wirklich werden, wenn die volle Idee der Schönheit in unſere Welt eintreten ſoll; und träte ſie nicht ganz in dieſelbe, ſo wäre ſie gar nicht mehr die Idee, welche ja im Weſen und im Beſonderen immer die Eine und ſelbe bleiben muß.

Ja, dies ergiebt sich unmittelbar aus dem vorigen, oder vielmehr es ist damit dasselbe.

Ganz richtig; und darum laß uns nun sehn, wie sich diese Schöpfungskraft, welche nichts anderes als die Phantasie ist, in der wirklichen Welt verhalten muß. Finden wir nicht hier gleich als das Erste, daß sie zum Bewußtsein einzelner wirklicher Wesen wird, oder zur Phantasie des wirklichen, in der Erscheinungswelt gegebenen Menschen, die eine Kraft einzelner und besonderer menschlicher Seelen ist?

So muß es wohl sein. Denn wenn die Phantasie nicht ein solches Eigenthum einzelner Wesen würde, so könnte sie auch nicht in die Wirklichkeit übergegangen, sondern nur wieder das allgemeine göttliche Wesen sein.

Nun wohl, Erwin! Wird sie denn aber dadurch nicht auch den tausend Hinfälligkeiten und Unvollkommenheiten der ganz gemeinen Erscheinung unterworfen, und also um nichts besser, als neulich das schöne Ding als Hervorgebrachtes?

Wie könnte sie, sprach er, wenn sie doch die Offenbarung des einfachen und allgemeinen göttlichen Wesens bleibt!

Du hast Recht, versetzt' ich. Eine jede Seele, in welcher die wahre Phantasie lebendig ist, hat in sich selbst ein der Gottheit abgegrenztes und geweihtes Gebiet, und in dessen Mitte einen heiligen Tempel, in welchem nicht bloß ein Abbild der Gottheit verehrt wird, sondern sie selbst gegenwärtig und schaffend wohnt. Und zwar ist sie darin recht nach göttlicher Art, so daß sie

zugleich das innerſte und weſentlichſte Leben dieſer beſonderen Seele geworden iſt, und in derſelben Flamme, welche auf dem Altare der Gottheit brennend dieſer Seele ganzes Innere erhellt, zugleich die eigene Lebensflamme derſelben für ſich lebendig erhalten wird. Die Gegenwart der Gottheit aber wirkt nicht in allen ganz auf dieſelbe Weiſe. Denn welche Seele ſich hinwendet zu dem lebendigen in der Mitte des heiligen Gebietes wohnenden Gotte, und ſich der Anbetung deſſelben ergiebt, die wird auch in den Abgrund und gleichſam in den Lichtſtrudel der Flamme ſo hinab gezogen, daß ſie ihr eignes wirkliches Daſein nicht allein, ſondern auch die ganze übrige Welt der Beſonderheit und Wirklichkeit, ſo weit ſie dieſelbe nach außen umfaßt, mit nach ſich zieht, und ſie, theils mit bittrer Reue und Schaam, daß ſie ſich überhaupt mit dem Nichtigen und Unwürdigen, in ſo fern es der Gottheit zuwider iſt, befaßt hatte, theils aber auch mit frohem Triumphe als ein aus der Gottheit ſelbſt hervorgegangenes Leben, zu dieſer zurückträgt, und es ihr als ihr Eigenthum zum Opfer darbringt. Was für Seelen aber der Art ſeien, möchte ſchwer zu ſagen ſein. Denn wir erkennen und unterſcheiden ſie von anderen erſt durch dieſes ihr Verhalten, deſſen Grund dagegen in der Wahl Gottes ſelbſt liegen, und nach göttlichen, nicht nach menſchlichen, Einſichten gefunden werden mag; nur ſo viel können wir ſagen, es ſeien die von Gott mit ſolcher Liebe geliebten Seelen, daß er ſich dieſelben ganz aneignen und ſie gleichſam nicht in die Welt hinausſtoßen will. Andere dage-

gen

gen treibt seine Schöpfungskraft in die Wirklichkeit hinein, so daß die Flamme in ihnen nach allen Seiten ausstrahlt und das ganze geweihte Gebiet derselben mit lebendigem erschaffenen Dasein anfüllt. In diesem Gebiet aber wird, wie einst auf der dem Apollon heiligen Insel Delos, weder Geburt noch Tod geduldet, sondern die Wesen, welche die schaffende Phantasie darin hervorbringt, sind ohne Werden und Vergehen, zeitlos und ewig. Denn es sind ja nicht etwa bloß Bilder jener im Innersten der Seele wohnenden Gottheit, womit der heilige Hain derselben bevölkert wäre, vielmehr, wie im Garten der Poesie, lebendige göttliche Dinge. Diese nun bilden in solchen Seelen die Welt des wahren und vollkommenen Daseins, von welcher sie ebenfalls nicht ein bloßes Abbild darstellen, sondern welche selbst in diesem Heiligthume zur Wirklichkeit gelangt. Denn du mußt nicht vergessen, daß die im Innern desselben lebende und wirkende Gottheit auch das allgemeine göttliche Wesen ist, aus welchem eben an dieser Stelle die ganze Seele hervorgeht, und sich in ihre eigene Welt des Daseins ausbreitet. Diese Stelle ist also der Sehnerv im Auge der Seele, oder die Wurzel derselben, wie sie mir in dem Gesicht, wovon ich neulich erzählte, genannt wurde, und sie war es, durch deren Berührung ich, wie durch die Eröffnung eines bis dahin schlummernden Auges, damals sehend geworden bin.

Noch glaub' ich, fiel mir Erwin ein, dir richtig zu folgen, um es aber auch in dem, was du weiter sagen

wirſt, zu können, muß ich dich, wenn auch Anſelm zürnen ſollte, um einige Erklärung bitten.

Sprich, verſetzt' ich, nur dreiſt heraus; denn dieſes hab' ich dir ja bei Anſelm ausgemacht.

Ueber zweierlei, ſprach er hierauf, bin ich zweifelhaft. Erſtlich ſcheint es mir, daß du aus dieſem heiligen Gebiete der Seele die Kunſt ausgehn laſſen wirſt; wobei ich aber dadurch irre werde, daß du hierin auch zugleich die Welt wiederfindeſt, welche dir durch das Geſicht von neulich eröffnet wurde; denn dieſe ſchien mir damals eine andere und noch höhere als die der Kunſt, auf welche wir ja auch erſt durch die Verwirrungen des wirklichen Daſeins gekommen ſind. Soll ich dir nun auch gleich meinen zweiten Einwurf ſagen, oder willſt du erſt dieſen beantworten?

Erſt dieſen, ſagt' ich, damit wir uns nicht verwirren; doch ſo, daß ich dir dieſen Zweifel jetzt nicht löſen kann, und dich nur bitten muß, ihn zunächſt gänzlich aus dem Spiele zu laſſen. Daß ich dich mit ſolchen Verſprechungen nicht bloß hinhalte, weißt du ja wohl ſchon?

Ich weiß es ſprach er, und beſcheide mich. Das zweite aber war die Frage, warum die Seelen nothwendig einen von den beiden Wegen, welche du aufzeigteſt, einſchlagen müſſen. Können denn nicht manche zwiſchen beiden ſchweben, oder andere beide zugleich gehn?

Du meinſt, antwortet' ich, die Wege, von welchen der eine die Seele mit allem was ihr anhangt, in den Abgrund der Gottheit führt, der andere aber aus dieſem

Urquell in das Daſein wirklicher Dinge. Zuerſt alſo bedenke, daß wir hier immer nur ſehr uneigentlich von Wegen und Richtungen ſprechen können. Da nämlich die Thätigkeit hier nie ſtufenweiſe oder in einer Zeitreihe von dem einen zum anderen übergeht, ſondern das, was ſie hervorbringt, ſchon mit ihr ſelbſt und in ihr da iſt, ſo iſt ſie auch von Anfang an entweder ganz in die Einheit des göttlichen Weſens verſunken, oder ſchon gegenwärtig in ihrem Erſchaffenen, welches ja eben, wie du geſehen haſt, nicht nach und nach aus ihr entſtanden, ſondern ſelbſt ewig iſt. Wenn aber eine Seele an beiden Seiten zugleich Theil haben ſollte, müßte da nicht von zweien eins ſtatt finden? Entweder, denk' ich, müßte ein gegenſeitiges Verhältniß jener beiden Seiten entſtehn, wodurch ſie von einander abhängig, und durch eine Vermittelung, die etwas anderes wäre als ſie ſelbſt, auf einander bezogen würden, und mit einem Zauberſchlage, würde das Heiligthum der Seele verſchwinden, und der ganz gemeine Boden derſelben, auf welchem die Verhältniſſe und Beziehungen wuchern, wieder hervortreten; oder jenes Verhältniß ſelbſt müßte ein höheres und weſentliches ſein, in welchem ſich die gemeine Verhältnißwelt auf eine ganz eigenthümliche Weiſe abſpiegelte, aber doch auch unſer heiliges Gebiet eine ganz andere Geſtalt erhielte. Und wenn wir dieſe hier näher beſchreiben wollten, Erwin, ſo würden wir ja wohl ganz von unſerem Gegenſtand abkommen?

Ja wohl, sprach er, was ich ganz und gar nicht wünschte.

Du siehst also wohl, fuhr ich fort, daß sich nach unserem jetzigen Standpunkte betrachtet, die Seele durchaus nur auf die eine Weise allein, oder auf die andere allein verhalten kann. Zwar giebt es Seelen, deren du auch gedachtest, welche gleichsam zwischen beiden Zuständen schweben. Aber diese, können wir wohl sagen, sind in ihrem eigenen heiligen Gebiete nicht recht zu Hause, und ein Nebel, in welchen die bestimmten Gestalten verschwimmen und unkenntlich werden, bedeckt es ihnen, wie dem rückkehrenden Odysseus sein Vaterland. Denn das aus der Mitte ausstrahlende Licht blendet sie, daß sie die Gestalten der Schönheit nicht deutlich unterscheiden können, und diese wieder, in dunkle Massen zusammengeflossen, trüben das reine Licht, so daß sie ein trüber Schimmer umschwebt und in einem Zustande des Traumes erhält, den sie in behaglicher Ruhe als den vollkommensten preisen; was wir ihnen wohl nicht zugestehn dürfen, wenn wir anders das Wachen für besser und vollkommener halten als den Schlaf. Nur der Gottheit ist es gegeben, beides mit gleicher Klarheit zu umfassen, und sich selbst in den wirklichen Dingen, diese aber in sich selbst vollkommen deutlich wiederzuerkennen. Unter den besonderen Seelen aber müssen die rüstigen und wachen, die allein wirken und vollenden können, sich ganz in Eins begeben, und den Trost, scheinbar allem zu genügen, denen überlassen, welche von allem nur den Keim in sich tragen, und ehe derselbe sich

entwickeln kann, in schwächlichem Genusse an seiner Schaale schwelgen. Von jenen kräftigen aber wirkt die eine Schaar die Schönheit, indem sie aus ihrem heiligen Acker, der schon von Anfang an ganz durchsogen ist, von den zeugenden Strahlen des inneren Lichtes, die Saat der vollkommenen, schönen Dinge in aller Mannigfaltigkeit des Daseins, und allen Abstufungen ihrer Gattungen hervortreibt. Erst in diesen ihren ewigen Geschöpfen erkennt solche Seele die eigene Vollkommenheit und Ewigkeit, und indem sie dieselben hervortreibend anschaut, wird sie zugleich in ihnen sich ihrer selbst bewußt. Ihre ganze Phantasie ist also im bestimmt gebildeten Stoffe selbst enthalten, und untrennbar von ihm, so daß sie, aus ihrem eigenen Kern erwachend, auch schon die volle Ausbildung ihrer selbst, in gegenwärtigen lebendigen Wesen wahrnimmt. So ist sie durch ihre eigenen Werke überrascht, und ehe sie ihre Thätigkeit und ihr eigenes Wesen erfassen kann, schon vollkommen gefesselt in ihrem Stoff. Die Seele ist nicht ohne ihr Werk, und ihr Werk ist ihr eigenes Dasein. Erkennst du nun ganz den Zustand einer solchen Seele?

Wohl glaub' ich, sprach Erwin, das zu erkennen, was du eben geschildert hast; doch seh' ich noch nicht, in welchem Verhältnisse dies Gebiet der Phantasie nun mit der unheiligen, äußeren und gemeinen Erscheinung stehn könne.

Betrachte nur, versetzt' ich, was denn die Phantasie überhaupt ist, in so fern sie die schönen Dinge auf die beschriebene Weise schafft. Ist sie denn nicht die Schön-

heit selbst, wie dieselbe auch als Thätigkeit wirklich ist, oder die in die Wirklichkeit und Besonderheit eingetretene Schöpfungskraft des göttlichen Wesens? Diese göttliche Kraft nun ist doch wohl unverwüstlich und unveränderlich, und kann, wenn gleich in die zeitliche Welt gebannt, doch niemals der unendlichen Zersplitterung, und den sich selbst zerstörenden Beziehungen derselben unterworfen werden! Mag also der Mensch auch mitten in der Zeit und mitten in der unendlichen Verwickelung besonderer Verhältnisse als ein Einzelwesen geboren werden, so lebt doch im Innersten seiner Eigenthümlichkeit das, was nicht geboren wird, noch stirbt, die in ihm sich offenbarende Gottheit, welche dieselbe bleibt in jedem einzelnen Augenblicke seines Lebens, und auf jedem Standpunkte, worauf ihn die Wirklichkeit stellt. Und eben deshalb, weil sie in allem dieselbe bleibt, kann sie auch von keinem Stoffe und von keinem Verhältnisse seiner Erkenntniß ausgeschlossen sein. Im sinnlichen Triebe, im trennenden und verknüpfenden Verstande, in der durch den Willen selbstthätigen Vernunft bleibt diese Einheit des inneren Wesens nur Eine, und ist doch ganz in diese oder jene bestimmte Stufe der Erkenntniß verwandelt. Die Grenze jenes heiligen Gebietes mit dem des gemeinen Daseins wird also schwer oder gar unmöglich zu bestimmen sein. Denn alle jene verschiedenen, einander scheinbar beschränkenden Gebiete sind zugleich in dem heiligen enthalten, ja ein jedes von ihnen füllt, weil in ihm das unveränderliche und untheilbare Wesen ganz gegenwärtig sein muß, das-

ſelbe vollkommen aus. Grade dieſes iſt eben auch der Grund, warum die lebendige und thätige Phantaſie ſich entweder ganz in die Gottheit, oder ganz in die ſchönen Dinge verſenken muß, weil ſie, nach dieſen gerichtet, gar nicht anders, als ſchon unter einer ganz beſonderen und begrenzten Geſtalt, welche jedoch ihr ganzes Weſen in ſich enthält, zur Wirklichkeit gelangen kann. In dieſer Wirklichkeit durchdringt aber auch, oder erfüllt vielmehr das innere Licht alles durch und durch, ſo daß nichts übrig bleibt, was als bloße Maſſe dieſes allerfüllende Leben flöhe.

Ein groſſes Licht der Hoffnung, ſprach Erwin hierauf, giebt uns dies für alle die Räthſel, welche die Gegenſätze des gemeinen Daſeins uns neulich aufgaben. Dennoch ſcheint mir meine Frage noch nicht ganz beantwortet. Denn nicht allein ſehe ich eine Menge Menſchen, und bei weitem die gröſßte, welche gar nicht von dieſem Leben der Phantaſie durchdrungen, ſondern ganz in der Zerſtreuung des bloß zeitlichen Lebens befangen ſind, ſondern auch die, welchen ich jenes zugeſtehn muß, ſind doch zugleich ganz in dem gemeinen Gebrauch der Dinge begriffen, und würden ohne dieſen als einzelne Weſen auch nicht beſtehn können. Danach ſollte man doch nun denken, daß die Phantaſie irgendwo ſich mit der gemeinen Erſcheinung begrenzen müßte.

Begrenzen, ſprach ich, mein Erwin, kann ſie wohl nichts, wenn ſie ewig und weſentlich iſt. Vielmehr iſt ſie auch im gemeinen Leben und in demjenigen Theile unſeres Selbſt, der bloß den Bedürfniſſen zu fröhnen

scheint, immer als das eigentlich Wesentliche gegenwärtig. Doch am besten wirst du mich gewiß verstehn, wenn du dich genau an die Beschaffenheit des heiligen Gebietes halten willst. Denn von diesem aus, welches ja, wie du gesehn, das Ganze in sich enthält, muß sich alles in seinem wahren Lichte zeigen, da wenigstens neülich von dem gemeinen her alles so verschoben und zerrissen zu sehn war.

Nun wahrlich, versetzt' er lächelnd, dahin mußte es kommen, daß wir nun auch die gemeine Welt nach den Grundsätzen der Kunst, und nicht die Kunst nach denen der gemeinen Welt beurtheilen. Was werden dazu die vernünftigen Leute sagen! Indessen mögen sie sagen, was sie wollen; daß es so sein muß, hat uns die Erfahrung gelehrt.

Wohl, sprach ich, so laß uns keine Zeit verlieren. Das Licht also, das aus dem Innern der Seele dringt, dehnt sich selbst in zusammenhängenden Kreisen, bis an die Oberfläche derselben aus, so daß diese in allgemeinem Zusammenhange steht. Zugleich schießen aus jener Mitte auch die Strahlen der Besonderheit und Einzelheit hervor, deren jeder einen Punkt der Oberfläche mit dem allgemeinen und vollständigen Wesen des Mittelpunktes anfüllt. Nun hat aber diese Oberfläche nothwendig zwei Seiten, eine innere, nach dem Lichte der Gottheit gekehrte, und eine äußere, die an sich, als ein bloßer Absatz, und als das Hervorgebrachte ohne eigene Kraft des Schaffens, dunkel ist. Auf dieser dunklen Seite finden sich die Dinge zuerst als endlich

und begrenzt, und in unzähligen ganz besonderen und bloß einzelnen Berührungen mit anderen Dingen befangen, wie die einzelnen Steinchen in einer Mosaik. Dennoch ist auch in ihnen die allgemeine Einheit des inneren Wesens, woraus sie hervorgegangen sind, welche aber eben deswegen, weil sie ganz besondere geworden sind, nur als ein allgemeines, äußeres Verbindungsmittel ihrer Besonderheiten erscheint, und so wird sie dasjenige Licht, welches den Zusammenhang der köperlichen Welt unseren Sinnen öffnet, indem es diese überall und als stets gegenwärtige Einheit umfließt. Hier, mein Erwin, kannst du recht sehn, was das bedeuten will, worüber wir schon neulich sprachen, daß nämlich das Allgemeine und Göttliche, sobald es auf die endlichen und mannigfaltigen Dinge bezogen wird und mit ihnen in gegenseitige Verhältnisse tritt, selbst zur Besonderheit werde. Denn so wird das Licht, welches in seinem Ursprunge die Einheit des inneren Wesens selbst war, durch die Besonderheit der Dinge von diesen gesondert, und umfaßt sie nun bloß von außen, als ein Element, worin sie schwimmen. Dieser Wechsel von Körper und Licht wird durch unser Auge vermittelt, durch welches das innere Wesen der Seele in diese äußere Oberfläche tritt. Durch das Auge aber, wie durch die übrigen Sinne, ist die Seele ganz und gar in den mannigfaltigen körperlichen Stoff übergegangen und darin wie verhärtet, und wie die Thiere, welche nach der Sage der Alten, in Aegypten aus Erde geworden, noch halb Erde sind, trägt sie den Erdenkloß mit sich herum, und

kann nichts erkennen, als den Stoff, in den sie verwachsen ist, in seinen Theilen, welche jedesmal das Licht ihr zuträgt. In dieser Zersplitterung bleibt sie jedoch eingedenk ihres einfachen Ursprungs, und mit ängstlicher Bemühung strebt sie nach ihrer Heimath des vollkommenen und reinen Lichtes zurück, weshalb sie sich in ihr Inneres wendet, wo allein der Weg dahin von der inwendigen und an sich hellen Oberfläche aus eröffnet ist. Tausend Fäden nun spinnt sie von den mannigfaltigen einzelnen Dingen und ihren Theilen in das Innere hinein, verknüpft sie, um sich den Weg zu erleichtern, in verschiedenen Absätzen, und eilt dann emsig spinnend immer wieder zu höheren Verknüpfungen, an welchen sie rasch wie die Spinne auf und ab schießt, um ja allen Stoff in ihr eigenes Licht zusammenzubinden. Aber wie die Danaiden hat sie ein unendliches und unerfüllbares Werk übernommen. Denn weil sie einmal von dem Stoffe, mit dem sie verwachsen ist, ausging, kann sie mit der sorgsamsten Bemühung ihre Fäden niemals von den besonderen Farben desselben reinigen, sondern nur sie in einander verschmelzen, und das einfache, wesentliche Licht bleibt ihr in seiner unendlichen Ferne doch nur das, was diese Farben nicht sind. Kommt sie aber endlich in die Nähe desselben, so will die einfache Reinheit ihre Farben und Fäden nicht in sich aufnehmen, sondern vertilgt sie gänzlich, und sie muß sich hart anstrengen, diesen und dem Stoffe selbst, worin sie sich so behaglich befand, und noch immer verwachsen ist, zu entsagen. In solchem

Kampfe, mein Erwin, befindet sich die Seele, die in der Oberfläche der Dinge wurzelt. Hast du es wohl verstanden?

Ich glaube ja wohl, versetzte der Jüngling, denn in unserm ersten Gespräche, dünkt mich, haben wir diesen herben Zustand der Seele gekostet. Desto mehr sehne ich mich nach dem, dessen sie in dem heiligen Gebiete der Kunst genießen wird.

Dort sprach ich, schwingt sich dieselbe mit unveränderter Kraft aus dem inneren Lichte selbst schaffend in alle jene Abstufungen, und entfaltet in jeder derselben ihr eigenthümliches Weltall. Da, wo sie als reines Licht ausströmt, verschmäht sie dennoch weder Farben noch Stoff, sondern entfaltet erst recht in diesen die Herrlichkeit ihres Wesens als eine ganz wirkliche und gegenwärtige; wo sie die Fäden verknüpft, da verschmelzt sie das Einfache auf das innigste mit dem Stoffe zu demselben untrennbaren Ganzen; und endlich jeden der einzelnen Theilchen des Stoffes beseelt sie mit dem vollen Leben des Inneren, so daß selbst in der scheinbar dunklen Außenseite jedes vollkommen erleuchtet und schön wird. Den Grund aber von diesem ganz verschiedenen Verhalten der Seele mögest du für jetzt nur in der schon bekannten Beschaffenheit beider Zustände suchen. Wenn sie nämlich, von der Oberfläche aus, sich auch in das helle Innere wendet, so hat sie doch immer nur einen einzelnen Stoff, welcher durch unzählige Einzelheiten außer ihm begrenzt und bestimmt, und in seiner Unvollkommenheit erhalten wird,

zu behandeln und in das Allgemeine zu verknüpfen, womit sie eben wegen der Unendlichkeit des außer einander liegenden Vielen nie zu Stande kommt. Der Mittelpunkt aber umfaßt in seiner Ausdehnung alle diese Besonderheiten zugleich, und versenkt sich die Seele von ihm aus in eine derselben, so bringt sie das All mit sich in diese Einzelheit, und diese wird dadurch in sich selbst vollendet. Hieraus wirst du sehn, daß dieses heilige Gebiet nirgend von dem der gemeinen Welt begrenzt oder beschränkt werden kann, denn es ist in der That überall. Nun mag es zwar Seelen geben, die in ihren Erdenkloß so verwachsen sind, daß sie nur mit Widerstreben nach dem inneren Lichte schauen, und diese würden wir die häßlichen nennen; aber auch diese müssen doch das heilige Gebiet anerkennen, sei es auch nur durch ihren Haß dagegen, wie wir ja überall die Schaamlosen und Frechen die Kunst, wenn auch nur im Stillen, schmähen und giftig verfolgen sehn; denn daß sie sich nicht ganz gleichgültig gegen sie verhalten können, dafür haben die ewigen Gesetze gesorgt. Darum was dem Zeus verhaßt ist, das quält sich, wie Pindar sagt, ab, wenn es den Ruf der Pieridinnen hört, und bei ihm selbst magst du lesen, wie sich der ungeheure und erdgeborene Typhoeus ängstigt, der freilich in den Aetna, einen gar schweren Erdenkloß, gebannt ist. Dieses eben macht den Zustand solcher Geschöpfe noch quälender, daß sie trotz ihrem Widerstreben doch dem heiligen Gebiete zugehörig, und also durch ihre Scheu davor in ihrem eigenen Inneren zerrissen sind. Je mehr sie

fühlen, daß in ihnen etwas sei, was dem Ewigen und Vollkommenen angehört, desto unruhiger werden sie darüber, und wünschten es sich wegzuschmähen, weil die häßliche Natur in ihnen sich ihrer selbst schämt, und von dem bittersten Neide dagegen angefüllt ist. Möglich aber ist dieser Widerstreit nur dadurch, daß durch ein ewiges und ursprüngliches Gesetz das menschliche Geschlecht an das Dasein geknüpft ist, welches beide Gebiete, das heilige und das gemeine, zugleich umschließt; so daß auch die Kunst, die eben die eine, schon besonders beschriebene Lebensweise der Seele in dem heiligen Gebiete ist, nicht Kunst wäre, wenn nicht das gemeine jene Grenzscheidungen und Unterschiede der Besonderheit darböte, die eben die Phantasie in dem Wirklichen und Mannigfaltigen fest halten, durch dessen Befruchtung sie erst Mutter der Kunst wird. So wie es keine magnetische Thätigkeit gäbe, wenn nicht Anziehung und Anstoßung sich gegenseitig hervorlockten, so würde auch keine Kunst zur Wirklichkeit gelangen, wenn der Strom der Phantasie nicht beständig durch die Besonderheit der gemeinen Welt gehemmt würde. Ueber diesen ganzen Umfang des Daseins also ist das Geschlecht der menschlichen Seelen verbreitet, und da überhaupt die an sich dunkle Oberfläche die Wohnung des Mannigfaltigen und Vielen ist, so wohnet auf derselben die Menge der Seelen, die ganz in die einzelnen Theile des Daseins verstrickt, nichts destoweniger aber auch dem göttlichen Gebiete unterthan sind, in so fern die in demselben herrschende Macht sie zur Schönheit erhebt.

In dem hellen Inneren dagegen wohnen die wenigen Seelen, welche bloß deswegen der Zahl nach mehrere sind, weil die Phantasie ohne die Besonderheit nichts Wirkliches sein könnte. In diesen lebt, wenn gleich als besonderen, wirklichen Seelen, die Gottheit selbst, und deshalb werden sie Begeisterte genannt, und sind alle Propheten und Ausleger Gottes, je nachdem sie aber entweder in den göttlichen Mittelpunkt, oder in die besondere Welt gewandt sind, heilige Priester oder schöpferische Künstler. Die Priester nun, weil sie die Unterwerfung des Einzelnen unter das Ewige bewirken, müssen zum Gemeinsamen verbunden sein; die Künstler dagegen, in welchen sich das Ewige selbst als Einzelnes darstellt, sind eben deshalb unabhängig, weil jeder für sich und an seinem besonderen Platze das ganze Weltall auszudrücken strebt. Sie alle aber soll jene Menge, als von Gott gesandte, segenreiche Wesen bewundern und verehren, welche das Heiligthum des ganzen Geschlechtes pflegen und besorgen, und jedem zugänglich machen, da es, wie wir oft bemerkt haben, nur durch sie der äußern Welt geöffnet werden konnte. Hiemit denk' ich, Erwin, müssen wohl deine Zweifel über die Verhältnisse des Heiligthums zur gemeinen Welt gänzlich gehoben sein.

Wohl sind sie es, sprach er, zu meiner höchsten Befriedigung; und von hieraus wirst du also auch besser als irgend sonst, ausführen können, was der Geist des Künstlers sei, wie auch ob und in welchem Sinne, worüber so viele Zweifel zu herrschen pflegen, die Kunst erlernt werden könne oder nicht.

Was ſollen wir, verſetzt' ich, noch viele Worte machen über dasjenige, was ſeinem Weſen nach nun wohl vollſtändig erkannt iſt, in ſeiner Erſcheinung aber den meiſten doch nie begreiflich gemacht werden kann? Denn was die Begeiſterung des Künſtlers ſei, habe ich geſagt; und erſcheinen muß ſie der Menge als eine Gabe der Gottheit von unbekanntem Urſprunge, und doch zugleich als die eigenthümlichſte Perſönlichkeit des Künſtlers, deſſen Seele keine andere Bedeutung hat als dieſe. Faſt zu freveln müſſen uns alſo diejenigen ſcheinen, welche darin nur eine vorzügliche Stärke der Einbildungskraft oder überhaupt der ſogenannten unteren Seelenkräfte finden, welche grade diejenigen ſind, die ſich an dem einzelnen Stoff und der Erdſcholle üben. Nicht durch Entwicklung der Naturkraft, die wir vorher ja hinlänglich von dem Weſen der Seele geſondert haben, kann der Künſtler entſtehn; und eben ſo wenig kann er durch freie Willkühr, die nur zwiſchen dem Einzelnen wählt, den Geiſt erwerben; nur reinigen kann er ſich etwa, wenn er eine Morgenröthe des göttlichen Tages in ſeiner Seele ſpürt, von dem, was deſſen Aufgang in Schatten verbergen könnte. Wer aber deswegen glaubt, daß er die Kunſt nicht zu lernen brauche, ſondern das Bewußtſein der göttlichen Kraft genüge, um damit das heilige Gebiet zu beherrſchen, dem traue ich kaum zu, daß er nicht in dieſem Bewußtſein ſelbſt irre geführt ſei. Denn ſolche ſogenannte Kraftgeiſter wollen jenes Gebiet nicht geſetzmäßig beherrſchen, ſondern tyranniſch züchtigen, welches ein eben ſo unausführbares als gott-

loſes Beginnen iſt. Der wahre Künſtlergeiſt dagegen, für den ja alles Wirklichkeit und Gegenwart geworden iſt, muß alles das, was ſeine Phantaſie erzeugt, dennoch zugleich in der Wirklichkeit ſelbſt erfahren, und alſo lernen im höchſten und vollkommenſten Sinne. Denn daß er alles, was er etwa darſtellen will, im gemeinen Leben wahrgenommen haben müſſe, ſo wirſt du mich wohl nicht mißverſtehn, da gerade das gemeine Leben der Kunſt nichts ihrer Darſtellung würdiges darbieten kann; vielmehr muß es auch für die Phantaſie eine Erfahrung geben, wenn jene ganz in die Wirklichkeit übergehn ſoll; die Erfahrung für die Phantaſie iſt aber auch dem Künſtler ganz unerlaßlich.

Es wäre alſo wohl eigentlich, bemerkte der Jüngling, beides wahr, daß er lernt und nicht lernt.

Muß denn, fuhr ich fort, nicht beides wahr ſein, wenn die Phantaſie alle Widerſprüche zwiſchen der Idee und dem gemeinen Leben auf das vollkommenſte vereinigen ſoll? Was in dem Künſtler ſchafft, iſt die Idee, oder das göttliche Leben ſelbſt, nicht ſeine Perſönlichkeit, in ſo fern ſie an das Einzelne und Beſondere geknüpft bleibt. Denn nur das Göttliche kann ſchaffen, und nur dieſes geht als das innere Licht in die Beſonderheit aus. Dem Künſtlet aber, indem es ſich in ſeine Perſönlichkeit verwandelt, kündigt es ſich zuerſt an als ein übermächtiger, ſein ganzes Weſen beſtimmender und beherrſchender Trieb, der ihm keine Ruhe läßt bei den Beſchäftigungen und Genüſſen des gemeinen Lebens, ſondern wie ein ſchweres und unausweichliches Geſchick von ihm

fordert, was er selbst noch nicht weiß. Unruhig und verworren erscheint daher von außen sein erstes Bestreben, und sehr unzufrieden ist mit ihm die äußere Welt, worin er allenthalben anstößt, und welcher er nichts recht machen kann. Je mehr er aber selbst merkt, woher der Reiz kommt, der ihn peinigt, und den Stachel erkennt, womit die Gottheit ihn treibt, desto williger unterwirft er sich diesem, und nimmt mit Lust den süßen Schmerz auf, in welchem er das Schöne gebären soll. Denn nicht leicht ist jener Drang einer höheren Macht, den er in seinem eigenen Inneren fühlt, zu ertragen, sondern gewaltsam erschüttert derselbe die ganze Seele, wie die Annäherung des weissagenden Apollon den Tempel und den heiligen Palmbaum. Und diese Unruhe legt sich nicht eher, als bis die göttliche Kraft sich vollkommen in die Kreise der mannigfaltigen Dinge verbreitet, und sie angefüllt hat. Dann aber geht auch ein seliges und ewiges Gleichgewicht aus dem Kampf hervor, und durch die Schönheit, die ihm nun zugleich erscheint als sein eigenes Geschöpf, und zugleich als die ihn beherrschende Macht, erfährt erst der Künstler, was er selbst sei, und was in ihm lebe. Wenn er also der wirklichen Welt so sehr bedarf, um sein selbst mächtig zu werden, muß er sie denn nicht ganz in sich aufnehmen und sich in sie vertiefen, und sie, wenn irgend anders jemand, recht tüchtig auslernen?

Es ist nicht anders, sagte jener; es kommt nur darauf an, daß man den Standpunkt festhalte, wo die Begeisterung und das Lernen nicht so getrennt sind, wie

im gemeinen Leben. Dieselbe Sache wird es nun auch wohl mit dem so oft erhobenen Streite zwischen Idealisirung und Nachahmung der Natur sein.

Ganz eben so, sprach ich, verhält es sich hiemit in dem Kunstwerk, wie in dem Künstler mit dem vorigen. Wenn die Nachahmung der Natur eine knechtische Abbildung der gemeinen sein, und das Idealisiren darin bestehn soll, daß man das kräftige, wirkliche Leben zur leeren Allgemeinheit oder zum Bilde für die gemeine Einbildungskraft abschwäche, so ist beides gleich elend und verderblich. Das Muster, wonach die Kunst bildet, ist nur mit seinem Abgebildeten, und dieses nur mit jenem zugleich. Denn hierin, mein Freund, bestand uns ja wohl recht das Wesen der Kunst, daß durch sie das Schöne kein bloßer Gegenstand sein sollte, sondern immer zugleich die schaffende Thätigkeit selbst?

So war es, sprach er, und wenn ich dich recht verstanden habe, so ist eben die wirklich gewordene Schöpfungskraft, und nichts andres, die Kunst.

Was du eben sagst, fiel ihm Anselm ein, ist mir wohl deutlich, aber es ist ja nicht ganz dasselbe mit dem, woran Adelbert eben erinnerte.

Wie so? fragt' ich lächelnd.

Ich weiß, warum du lachst, sprach Anselm, weil ich nun selbst nicht lassen kann, das zu thun, was ich vorher verbieten wollte. Aber hier ist auch gerade das in deiner Ansicht, was mir immer am sauersten angekommen ist. Das übrige, was du eben so schön darstelltest, habe ich mit wahrem Vergnügen angehört;

nur wie der Gegenstand, oder das Kunstwerk als solches zugleich Thätigkeit sein soll, dies, ich gesteh' es, ist mir noch immer nicht recht verständlich.

Wie kannst du aber, fragt' ich, dann auch das übrige billigen?

Dieses, versetzt' er darauf, war mir ganz klar, und im Wesentlichen ja auch mit meinen eigenen Ansichten übereinstimmend, daß nach deinen Worten, aus der innersten und höchsten Erkenntniß, du magst nun die Gegenstände derselben Vorbilder in Beziehung auf die Wirklichkeit nennen oder nicht, die schönen Dinge hervorgehn, und jene Vollkommenheit der Erkenntniß in sich darstellen. Indem sie uns aber nun erscheinen, und wir sie als schöne Dinge wahrnehmen, können sie doch unmöglich etwas anderes, als Gegenstände und nicht selbst schaffende Thätigkeit sein.

Nun, es ist mir doch lieb, Anselm, sagt' ich darauf, daß du rein heraus sagst, wie du mich verstanden hast; denn nichts anderes scheinst du mir gethan zu haben, als meine Worte nach deiner Meinung deuten. Wenn ich nämlich die Gegenstände nur immer als das Hervorgebrachte der Thätigkeit ansehn wollte, so hätte ich mich gar wohl bei deinen Vorbildern und Abbildern beruhigen können. Dagegen bedenk' aber nur, welches Schicksal das Schöne betraf, sobald es als bloßer Gegenstand für sich den Gegensätzen der gemeinen Welt anheimfiel.

Das weiß ich wohl noch, gab er zur Antwort, und eben deshalb entstehn mir Zweifel und Wider-

ſprüche. Denn ich mag mir ein Kunſtwerk denken, welches ich will, ſo iſt es doch immer ein gemachtes Ding, ja, was noch mehr ſagen will, ein recht vollendetes, worin die Thätigkeit eben ganz erſchöpft iſt.

Nun wohl, ſprach ich, iſt denn in irgend einem Naturgegenſtande die Thätigkeit der Natur erſchöpft, ſo daß dieſes Ding ſie ganz in ſich enthielte, oder geht ſie vielmehr bloß durch daſſelbe hindurch, um vermittelſt deſſelben wieder ein anderes hervorzubringen?

Das letzte mußt' er zugeben.

Und wie, fragt' ich weiter, iſt es bei Werken der zweckmäßigen oder mechaniſchen Künſte? Iſt da die ganze Thätigkeit in dem Werke, oder bedient ſie ſich nicht vielmehr deſſelben um eines anderen willen, welches als Zweck ihr letztes Ziel ſein ſoll?

Auch hier kamen wir in dem zweiten überein.

Wodurch aber, fuhr ich fort, unterſcheiden wir denn nun überhaupt, in der wirklichen gemeinen Welt, Thätigkeit, oder was wir in der Natur Kraft nennen, von ihrem Hervorgebrachten? Nicht durch eben dieſen Wechſel beider, wodurch ſie ſich gegenſeitig bedingen und ausſchließen?

Wohl dadurch, ſprach er.

Wenn wir alſo, ſchloß ich, ein Werk haben, worin, wie du ſagſt, die Thätigkeit erſchöpft, oder dieſer ganze Wechſel aufgehoben iſt, werden wir da die Thätigkeit von dem Werke ablöſen können, und wird nicht da ein ſolches Werk ganz denſelben Inhalt und Umfang haben, den die Thätigkeit hatte?

Es kann in der That, versetzt' er, nicht anders sein.

Zugeben mußt du es, sprach ich, wenn gleich nicht ohne Zögerung. Was aber diese bewirkt, das ist, wenn ich nicht irre, was so viele stört, daß du nämlich die äußere Bearbeitung des Steines oder der Farben mit der Schöpfung des Werkes aus der Phantasie verwechselst.

Diese äußere Behandlung, entgegnet' er, fiele also ganz unter mechanische Verhältnisse?

Mit nichten, sagt' ich; sondern weil sie ganz bis auf die an sich dunkle Oberfläche, deren wir vorhin erwähnten, vordringt, so wird sie von denjenigen, welche nur diese zu sehen gewohnt sind, am leichtesten ganz nach deren Verhältnissen und Gesetzen beurtheilt, und diese Beurtheilung gar auf die Thätigkeit der Phantasie, von welcher freilich auch sie eine Aeußerung oder ein Theil ist, ausgedehnt.

Als hierauf Anselm etwas beleidigt schwieg, fuhr ich, um ihn nach und nach wieder in das Gleis zu bringen, recht freundlich fort: Bei dem wahren Künstler, lieber Anselm, durchdringt ja jenes innere Licht auch die Fingerspitzen, und quillt, wie er es sich beim Dichter in seinem Abendliede wünscht, als eine Bildung voller Saft daraus hervor, ja als eben die innere Schöpfungskraft, die durch seinen Sinn erschallt. Und in der That einzig und allein auf solche Weise kann ein Werk entstehn, das ganz durchgesogen sei von der schaffenden Thätigkeit, ja nichts anderes als das besondere

und gegenwärtige Daſein derſelben. Dieſes eben unterſcheidet das Kunſtwerk von jedem Werke der Natur oder der mechaniſchen Geſchicklichkeit, daß der Beſchauer nicht etwa daran die Spuren abſichtliches Handelns, ſondern darin nichts anderes erblickt, als die gegenwärtige Idee, das heißt eben eine That der höchſten und vollkommenſten Erkenntniß. Wenn du mich aber fragſt, worin dieſe Eigenſchaft des Werkes liege, und die Merkmale verlangſt, woran ſie ſich bezeichnen laſſen, ſo muß ich erwiedern, daß es ſolcher Kennzeichen nicht andere gebe, als das Werk ſelbſt, und daß es nur das einzige und allgemeine Merkmal ſeiner eigenen untheilbaren Beſchaffenheit ſei. Wer es alſo mit den Augen der Phantaſie beſchaut, und anders angeſehn wird es nie als Kunſtwerk erkannt, der iſt auch damit ſchon in dem Gebiete der lebendigen Ideen, und wird ſchwerlich darauf fallen, das Werk ſelbſt mit irgend einem Muſter, dem es etwa nachgebildet ſein könnte, zu vergleichen, ſondern es iſt ihm die Idee ſelbſt, und hat außer ſich keine weiteren Beziehungen.

Wenn es ſo wäre, ſprach Anſelm darauf, ſo würde ja auch alle Beurtheilung der Kunſtwerke aufgehoben; denn zwiſchen der Idee, welche der Künſtler darſtellen ſollte oder wollte, und ſeiner Hervorbringung, fiele jede Vergleichung weg!

Worin beſteht denn auch, verſetzt' ich, gewöhnlich dieſe Beurtheilung als in dem thörichten und ſinnloſen Aufzählen deſſen, was uns nach unſerer beſonderen Stimmung gefällt und nicht gefällt, oder was unſeren Wün-

schen entspricht oder nicht, statt dessen wir nur demüthig uns recht in das Werk hineindenken und uns daraus belehren sollten. Denn wenigstens was die Idee betrifft, so bringt jedes wahre Kunstwerk seine Beglaubigung mit sich, und schwer möcht' es sein, wenn es das Dasein der Idee selbst ist, es noch mit dieser zu vergleichen. Dennoch kann ich nicht leugnen, daß die Absicht des Künstlers erkannt, und mit ihrem Erfolge verglichen werden kann; du mußt aber auch bedenken, daß jede Handlung desselben zugleich eine ganz in der wirklichen Welt vorgehende Begebenheit, und darin dem Gelingen und Mißlingen ausgesetzt ist. Dieses als etwas nur zufälliges, ist allerdings oft und mit Recht der Gegenstand des gemeinen Gesprächs, nicht aber einer wissenschaftlichen Untersuchung, und auch die gewöhnlichen Kunstgespräche würden unermeßlich heilsamer und inhaltreicher sein, wenn sie mehr die Kunst als eine Splitterrichterei über die Künstler zum Gegenstand hätten.

Ich sehe wohl, sprach Anselm, wir werden uns hierüber schwer verständigen; wenigstens sehe ich noch immer nicht ein, wie du der Kritik ihre Rechte sichern würdest. Doch will ich dich nicht weiter von der Ausführung deiner Darstellung abhalten, die uns sonst am Ende wieder ganz verloren gehn möchte.

Wenn du es wünschest, gab ich zur Antwort, so will ich gern darin fortfahren; und mit dir, sagt' ich, indem ich mich an Erwin wandte, bin ich ja wohl darin überein gekommen, das Kunstwerk sei die in die Wirklichkeit eingetretene Phantasie?

Ja wohl, sprach der Jüngling; und während du mit Anselm strittest, dachte ich noch hierüber nach, und es wurde mir eben hiedurch recht klar, in welchem Sinne du das meintest, das Schöne oder das Kunstwerk sei nicht das Abbild der Idee, sondern die wirkliche Idee selbst. Jedoch, meine ich, immer nur die nach außen zu, oder in der Wirklichkeit liegende Seite der Idee; und habe ich darin Recht?

Die ganze Idee versetzt' ich, lieber Erwin, muß es doch wohl sein; denn die ist, wie du weißt, untheilbar und allenthalben dieselbe. Aber freilich wird sie als Kunstwerk nur erkannt, wie sie im Besonderen gegenwärtig und ganz in die Wirklichkeit übergegangen ist. Daß wir nun unterscheiden zwischen der Idee, als dem inneren Mittelpunkte der höchsten Erkenntniß, und eben derselben, in so fern sie als Kunstwerk ein wirkliches Ding der Phantasie ist, das liegt wohl in der Natur unseres Denkens. Denn als Gegenstand desselben kann sie den Gegensätzen und Unterschieden nicht entgehn.

So dacht' ich eben, sagt' er, und suchte diese Unterscheidung.

Wir werden ihr also wohl, fuhr ich fort, in dieser Bedeutung, wie sie in dem Kunstwerk ist, auch einen besonderen Namen geben müssen.

Er stimmte ein.

Die Namen aber des Bildes, des Zeichens und ähnliche haben wir schon verworfen, und unter allen, die mir vorgekommen sind, scheint mir der des Sym-

bols den Sinn, den wir hineinlegen wollen, dem Gebrauche nach am meisten zuzulassen.

Auch dies gab er zu.

Das Symbol also, sprach ich, wäre nach unserer Meinung ein Ding der Phantasie, das eben als solches das Dasein der Idee selbst wäre. Was unterscheidet aber die Idee von jeder untergeordneten Erkenntniß?

Die Einheit des Allgemeinen und Besonderen.

Richtig. Und wenn wir noch einen Unterschied zwischen Idee und Symbol machen, nicht weil jedes von ihnen an sich etwas anderes wäre, sondern weil wir für unsere Weise der Erkenntniß die Verhältnisse Eines und desselben Wesens von einander trennen müssen, ist denn nicht diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen, so fern wir sie im Allgemeinen denken, vorzugsweise die Idee, wie sie uns aber im Besonderen erscheint, Symbol zu nennen?

Gewiß, sagt' er befestigen wir so am besten diesen Unterschied.

Es ist also auch gewiß, Erwin, fuhr ich fort, daß in diesem Sinn alle Kunst symbolisch ist, aber auch nur in diesem. Weder ein willkührliches Zeichen ist das Symbol, noch selbst eine Nachahmung eines Vorbildes, wovon es an sich verschieden wäre, sondern die wahre Offenbarung der Idee. Denn das Innerste der Erkenntniß ist darin eben mit dem scheinbar Zufälligen der äußeren Erscheinung so innig zusammengewachsen, daß eine Trennung beider Seiten schlechthin unmöglich ist. Wenn

uns also jemand fragte, ob denn die Wahl des einzelnen Gegenstandes nothwendig durch die Idee gegeben sei, und uns dann anführen wollte, daß die Künstler so oft ihre Grgenstände wählen und verwerfen, was würden wir dem antworten?

Dasselbe, versetzte der Jüngling, sollt' ich denken, oder etwas ähnliches, wie auf die Frage von der Erlernbarkeit der Kunst.

So dünkt mich auch, sagt' ich. Wir würden ihn erinnern an unsere Darstellung von dem heiligen Gebiete der Phantasie. Sobald nämlich das Wirken der Seele aus dem vollkommenen Lichte des Innersten hervorgeht, so ist auch dieses Licht schon mit Gestalt und Stoff bekleidet, und in diesem Sinne magst du dir vorstellen, welchen Punkt in dem Uebergange aus dem Mittelpunkte bis zur Oberfläche du willst, immer hast du das volle Symbol, oder das besondere Ding, welches zugleich der ewige und allgemeine Gedanke des Lichtes selber ist. Der Künstler schafft also in der That dieses wirkliche Ding aus seinem Wesen; ist aber nicht dieses Wesen, nach allem, was wir erkannt haben, zugleich sein wirkliches Dasein, welches ihm gegeben, und von außen her, nach den Verhältnissen und Beziehungen zu anderen Dingen auf der dunkelen Oberfläche betrachtet, als zufällig erscheint? Denn kaum denken wir dieses Wirken und Schaffen als entstehend, so ist es auch schon gegebenes Dasein, weil es eben nur in diesem Dasein und durch dasselbe ein Wirken der Schönheit ist. Wer also bloß auf das Schaffen sieht, der wird keinen Ge-

genstand als Gegenstand der Kunst anerkennen, der nicht aus der freien Erdichtung des Künstlers hervorgegangen wäre; so wie hingegen wer von außen herzukommend den Gegenstand als schon gegeben vorfindet, ihn als zufällig betrachten wird, weil er in dem unzähligen Gewirre der einzelnen Dinge mit als ein solches vorkommt. Und beide lösen ohne Zweifel die Kunst und das Symbol auf, und sprechen von ganz verschiedenen Dingen. Wählte der Künstler seinen Gegenstand nach bloßer Willkühr, so wäre dieser nichts als ein Bild für einen ersonnenen Gedanken; würd' er ihm durch die blinde Nothwendigkeit des Zufalls aufgedrängt, so wäre das eine ganz einzelne Thatsache ohne wesentlichen Sinn und Inhalt. Die Wahrhaftigkeit der Kunst dagegen besteht eben darin, daß dem Künstler die höchste Idee immer schon unter einer wirklichen Gestalt, und nicht anders erscheint, daß ihm also der Gegenstand nicht gewählt noch entstanden, sondern durch ein unerforschliches Schicksal, in seinem Innern und zugleich außerhalb gegenwärtig ist. Darum herrschen in der ächten Kunst überall die überlieferten Gegenstände, welche im Glauben der Völker ein lebendiges Dasein haben, und in deren Umgebung sich der Künstler schon geboren findet. So kann man kaum einmal sagen, dem Künstler sei die Welt der Phantasie und die wirkliche gleich und dieselbe; denn das Reich der Phantasie ist selbst die Wirklichkeit, nur in ihrem wesentlichen und wahrhaft höheren Dasein. Am deutlichsten kannst du dies vielleicht bemerken an ächt dichterischen Mährchen, die oft recht vorzugsweise das Ziel ha-

ben, dieſe Einheit für das ganz gegenwärtige Leben darzuſtellen. Das Gemeinſte und Alltäglichſte fließt dort mit dem Wunderbarſten ganz in Eins zuſammen, und der Dichter verbindet beides, als läge alles in einer und derſelben Welt.

Aus dieſer Beſchaffenheit des Symbols, bemerkte darauf Erwin, rühren ohne Zweifel die unentwirrbaren Widerſprüche her, auf die man geräth, wenn mann zu unterſcheiden verſucht, was ein Künſtler als Thatſache nach dem gemeinen Sinne des Worts vorgefunden habe, und was in ſeiner Phantaſie entſtanden ſei.

Und das eben deshalb, verſetzt' ich, weil ein ſolcher Verſuch ganz unrechtmäßig iſt, und wenigſtens nie zur Einſicht in das Kunſtwerk führen kann. Denn ganz in Eins aufgegangen iſt in dem wahren Symbol das äußere Ding mit dem Lichte des innerſten Weſens, ſo daß dieſes in keinem einzelnen Theile deſſelben, auch nicht einmal in ſeinem Inneren allein gefunden wird, ſondern eben ſo gut in ſeiner ganzen Oberfläche, und man recht wohl ſagen könnte, das Geſchäft des Künſtlers ſei, das Innere der Dinge zum Aeußeren zu machen.

Indem ich nach dieſen Worten ein wenig inne hielt, ſah Erwin ſeinen Freund Bernhard etwas ſchalkhaft an, und ſagte: Willſt du nicht, Bernhard, bei dieſer Gelegenheit verſuchen deine alten Anſprüche geltend zu machen, da Adelbert ſo deutlich ſagt, der Künſtler mache das Innere zum Aeußeren?

Ich hätt' es wohl von ſelbſt gethan, gab dieſer zur Antwort, wenn ich nicht daran, wie es mir neulich mit

dem Erhabenen ging, ſchon merkte, daß ich zwar den Ausdruck benutzen könnte, bald aber damit in einen meiner Anſicht fremden Zuſammenhang verwickelt werden würde. Denn ich ſehe wohl, daß hier nicht von einer reinen Erkenntniß des Weſens der erſcheinenden Dinge die Rede iſt, ſondern von einer Welt, die nach Adelberts Darſtellung zwiſchen dem Lichte des Inneren und der dunklen Oberfläche in der Mitte ſchweben ſoll.

Und das nicht einmal allein, fiel ich ihm ein. Haſt du nicht gehört, daß die Welt der Kunſt allumfaſſend iſt, und weder das göttliche Licht, welches bei ſeinem erſten Hervortreten ſchon einen Leib annimmt, noch den immer noch von dem Lichte angefüllten beſonderen Leib ausſchließt?

Deſto ſeltſamer, ſprach Bernhard, und deſto weniger paßt alles dies in meinen Zuſammenhang! Bisher folgte ich dir immer mit einem ſolchen Bilde von deinem Symbol, daß ich darin Idee und Erſcheinung, ſo zu ſagen, zu gleichen Rechten vereint dachte, welches freilich allem, was ich ſonſt von der Erſcheinung hielt, der ich unmöglich mit der Idee gleiche Wahrheit zuſchreiben konnte, keinesweges entſprach.

Ja, das muß ich doch auch geſtehn, fing Erwin nun wieder an, daß ich mir das Symbol auch ſo dachte, wie Bernhard. Dennoch behaupteteſt du, auch die Gottheit für ſich, und wiederum die wirklichen beſonderen Dinge werden mit in das Gebiet der Kunſt aufgenommen, und ſo muß es auch ſein; mit der bisherigen Vor-

ſtellung von dem Symbol ſcheint mir dies aber auch nicht recht zu ſtimmen.

Wer heißt dich denn, ſagt' ich darauf, ſo mechaniſch zu Werke gehn, und die Idee mit dem Beſonderen bloß in der Mitte zuſammenfügen? Erinnere dich doch nur, daß hier, wie ich auch eben ſagte, die Gottheit ſelbſt etwas wirkliches iſt, ſo wie das einzelne Ding etwas ewiges und weſentliches.

Daran halte ich mich auch, verſetzt' er, ſehr mit Ernſt, denn nur allzu leicht iſt es, in dieſem fremden Gebiete den rechten Weg, den man auch ſchon betreten hatte, wieder zu verfehlen. Doch ſchwebt es mir immer dunkel vor, als könne da, wo ſich im Göttlichen und Irdiſchen Idee und Erſcheinung ganz mit einander ſätti-gen, und die ſchaffende Thätigkeit gleichſam erliſcht, nicht jedes von beiden auch in ſeiner eigenthümlichen Beſchaf-fenheit vollſtändig erkannt werden.

Mit Freuden, ſprach ich darauf, bemerk' ich aus deinen Einwürfen, daß du ganz den rechten Weg gehalten haſt. Als wir nämlich zuerſt das Symbol auffanden, wählten wir dafür ſolche Ausdrücke, welche am beſten dienten, es von anderen, verwandten Dingen zu unter-ſcheiden. Daher kam es, daß wir es immer nur noch von der einen Seite betrachtet haben. Denn darinn haſt du nicht Unrecht, daß im Symbol allenthalben Idee und Erſcheinung mit einander geſättigt ſind, wenn ich dir auch den Ausdruck, die Thätigkeit ſei darin erloſchen, nicht zugeben kann.

Freilich wohl, sprach er, muß ich nicht sagen, sie sei erloschen, sondern ganz darin gegenwärtig.

So lautet es besser, versetzt' ich. Ist denn aber nicht die Thätigkeit auch selbst das Schöne? Und haben wir nicht bemerkt, daß sie ganz mit in die wirkliche Welt übergehn müsse, wenn die Schönheit wirklich werden soll?

Ja wohl sagt' er. Diese wirklich gewordene Thätigkeit ist ja aber wohl die Kunst?

Und ist die Kunst, versetzt' ich, denn so ganz vom Symbol verschieden, und nicht vielmehr, wie du gesehn haben wirst, nur im Kunstwerk vollständig da? Was also in der Kunst gefunden wird, das muß auch im Symbol sein. Folglich muß das Symbol nicht bloß als das vollendete Werk der Kräfte, sondern auch als das Leben und Wirken der Kräfte selbst erscheinen. Siehst du das ein?

Wohl seh' ich, sprach er, daß dies alles aus dem Zusammenhange wirklich hervorgeht; doch versteh' ich noch nicht ganz, wie du es meinst.

So mein' ich es, gab ich zur Antwort, daß wir unsere Vorstellung von der Kunst noch immer nicht ganz aus dem Schlupfwinkel der gemeinen Ansicht hervorgezogen hatten, in welchem sie sich, in so fern sie auf die schaffende Thätigkeit geht, noch versteckt hielt. So lange wir nämlich das Kunstwerk noch bloß im bisherigen Sinne als Symbol ansahen, oder als das wirkliche Ding, worin Idee und Wirklichkeit eins sind, behielten wir uns immer noch im Stillen vor, die Phan-

taſie, als lebendige Wirkſamkeit, in den Hintergrund zu ſchieben, und von dem Daſein abzuſondern. Nun aber laß uns auch dieſe an den Tag des Lebens und wirklichen Daſeins hervorrufen; wie wird ſie uns nun das heilige Gebiet ausfüllend erſcheinen? Wird ſie nicht als göttliche Kraft aus dem Lichte des Allerheiligſten hervorbrechend in Wirklichkeit ausſtrömen, aus den einzelnen Geſchöpfen aber ſich emporſchwingen, und auch dieſe zu dem Lichte läuternd erheben? Und wird nicht dieſes Leben und Weben des göttlichen Athems in der heiligen Welt ſelbſt Kunſtwerk und Gegenwart des Schönen ſein?

Wunderbar, ſprach Erwin darauf, erweitert ſich nun mein Blick in das Innere dieſer Welt der Kunſt. Ja, nur ſo iſt vollſtändig die Schönheit in die Wirklichkeit übergegangen. Doch weiß ich mir dieſe innere Anſchauung, deren Wahrheit mich trifft, noch nicht in die Erſcheinung zu übertragen; denn immer verlang' ich noch die äußere Geſtalt eines vollendeten Werkes, worin mir dieſe Lebenskraft erſcheine, und fürchte damit unter die vorige Anſicht des Symbols zurückzufallen.

Auch dieſes, erwiedert' ich, wird ſich geben, ſobald du dich nur erinnerſt, daß wir uns, auch wenn wir die Geſtalt eines wirklichen Daſeins verlangen, gänzlich von der ſinnlichen Wahrnehmung und ihren Banden losmachen, und nur mit den Augen der Phantaſie anſchauen müſſen. Für dieſe, weißt du ja, iſt auch das wirklicher Gegenſtand, was wir in der gemeinen Erfahrung

rung auch durch jede andere Art der Erkenntniß, außer den Sinnen, auffaſſen, alſo auch Kraft, Urſach und Wille, und das ganze Innere der Dinge. Die Thätigkeit ſelbſt alſo, das heißt das wirkende Leben der ganzen Phantaſie muß auch zugleich ihre eigene Offenbarung als Gegenſtand ſein, nur daß hier die ganze Thätigkeit von Stoff oder Gegenſtand, wie in dem bisherigen Symbol der Gegenſtand von Thätigkeit, angefüllt erſcheint. Siehſt du es nun beſſer ein?

Dem allgemeinen Zuſammenhange nach, ſprach er, ſo vollkommen, daß ich nun ganz überzeugt bin, wie hiedurch erſt die Welt der Phantaſie in ſich ſelbſt vollendet, und ein wahres, nicht bloß von eigenem Daſein, ſondern auch von eigener Schöpfungskraft angefülltes Weltall wird. Doch würdeſt du mich ſehr erfreuen, wenn du mir dies alles, nur um es mir deutlicher zu machen, in die Erfahrung hineinführen wollteſt.

Zuvor, ſprach ich, muß ich es dir noch in dem bisherigen Zuſammenhange näher aufklären; denn, wofern du Beiſpiele verlangſt, ſo pflegen dieſe, bei philoſophiſchen Gegenſtänden angebracht, ehe die Grundideen vollſtändig erläutert ſind, nur zu verwirren. Indem wir alſo das Schöne, wie es in der Kunſt lebt, vorhin als Symbol betrachteten, fanden wir es jenes ganze Weltall der Phantaſie anfüllend von Anfang an, als vollendetes, mit ſeiner eigenen Kraft und Thätigkeit geſättigtes Daſein derſelben. Es war, wie du dich erinnern wirſt, die Idee in ihrer vollen Wirklichkeit, worin ſie nicht

allein als vollständige und überall bestimmte Gegenwart erscheint, sondern auch in dieser Gegenwart durch ihre eigene Vollendung ohne Bedürfniß und Streben beschlossen ist. Darum ist hier die höchste Vollkommenheit des Daseins, wie sie in der gemeinen Erscheinungswelt niemals vorkommen kann, vereinigt mit jener verhüllten Seligkeit, worin sich das innere Verhältniß der Idee und der Erscheinung nicht entwickelt, sondern als die vollste Befriedigung in der Gegenwart unmittelbar da ist. Anders muß es sich nun offenbar verhalten, wenn wir in dieser gesammten Welt die Thätigkeit und das Schaffen selbst betrachten. Auch dieses kann in der Kunst nicht da sein ohne Gegenstand oder wirkliche Gestalt. Wird aber hier nicht in jeder Gestalt ein Streben und eine Wirksamkeit liegen müssen, wodurch sie das ihr Entgegengesetzte mit umfaßt? Denn die Thätigkeit kann doch nur an ihrem Wirken in ihrer Richtung erkannt werden, und diese bleibt darin das Herrschende und Bestimmende, wenn sie auch in besonderer Gestalt hervortritt. Wenn also das Wesen der Gottheit sich in Gestalt kleidet, kann es, so angesehn, dieses doch nur, indem es sich handelnd in das Dasein herabsenkt, und die Welt des Einzelnen und Besonderen durch dies allmächtige und ewige Handeln mit sich vereinigt; und eben so kann das Einzelne nur dadurch dieses Lebens theilhaftig sein, daß es sich mit strebender Sehnsucht zu der Herrlichkeit des Göttlichen erhebt. Was demnach auf solche Weise nur erscheinen mag, das schließt in sich das vollkommene Streben nach einem anderen,

welches Streben als ein vollkommenes dasjenige, wohin es gerichtet ist, schon in sich trägt, und es allkräftig aus sich entwickelt. Willst du nun sagen, ein jedes deute so auf ein anderes, oder es bedeute dasselbe, so will ich dir diesen Ausdruck zugeben, wenn du nur eingedenk bleibst, daß von einer Bedeutung im gemeinen Sinne, für den Verstand, hier nicht die Rede sein könne, was auch du selbst am wenigsten gestatten würdest. Um aber einen bestimmten Kunstausdruck zu wählen, welcher dem des Symbols entspreche, wollen wir diese Art der Erscheinung des Schönen in der Kunst, worin es auf die angegebene Weise stets auf ein anderes deutet, die Allegorie nennen.

Hienach also, sprach Erwin, wäre die Allegorie ein durch das ganze Gebiet der Kunst hindurchgreifendes Verhältniß, und nicht jene untergeordnete Darstellungsart, die man gewöhnlich darunter zu verstehn pflegt, und die, wenn ich nicht irre, dem bloßen Zeichen sehr nahe kommt.

Vor diesem Mißverständnisse, versetzt' ich, das du mit Recht bemerkst, braucht man dich denn nicht mehr zu warnen. So wie das Symbol gewöhnlich mit dem Abbilde verwechselt wird, so mit dem Zeichen die Allegorie. Kindisch und der Kunst unwürdig ist es, durch eine äußere Aehnlichkeit eine Idee bezeichnen zu wollen, oder noch lächerlicher, den allgemeinen Begriff als eine bestimmte Persönlichkeit zu handhaben, wie es die Franzosen zu halten pflegen. Und dergleichen ist es, was man gewöhnlich Allegorie nennt. Zwar sagt das wirk-

lich allegorische Werk allezeit mehr, als in seiner begrenzten Gegenwart gefunden wird, aber doch nichts anderes, als was es in sich trägt und aus sich lebendig entwickelt. Darum geht ihm denn auch ab, was dem Symbol gegeben ist, jene klare Verständlichkeit nach innen, und die ganz begrenzte Gestalt nach außen; desto tiefer dringt sein Sinn dagegen in das Innerste und Aeußerste der Phantasie, und nicht das ungetrübte Licht der Gottheit, noch die vielgestaltete äußere Oberfläche ist ihm unzugänglich. Das innere Weben und Wirken der göttlichen Kräfte, welche das Symbol mit Masse umhüllt, entfaltet sich durch die Allegorie dem Tage, und mit bewußtem Genusse durchdringt sie jene, wenn gleich immer noch verhüllte, Seligkeit des Schönen.

Nun glaub' ich, sagte jener, den ganzen Zusammenhang richtig gefaßt zu haben, und bitte dich, mir nach deinem Versprechen Beispiele zu geben.

Beispiele, sagt' ich darauf, die hier genügen sollen, müssen wohl solche sein, in welchen sich beide Seiten der Darstellung des Schönen durch die Kunst, Symbolik und Allegorie, ursprünglich und vollständig offenbaren. Jedes davon muß also eine ganze Welt der Kunst in sich schließen. Willst du dich nun erinnern, daß uns Anselm neulich auf einen Gegensatz führte, worin die Gottheit einerseits als allgemeine und ewige Nothwendigkeit der Natur, andrerseits aber als Freiheit und Persönlichkeit erschien, so wirst du bei näherer Betrachtung bald finden, daß hierin solche Beispiele

am vollkommensten gegeben sind. Wenn es dir also gefällt, so wollen wir zuerst die Darstellung des Göttlichen bei den Griechen in diesem Sinne kurz betrachten.

Du wirst damit, sprach er, meinen herzlichsten Wunsch erfüllen.

Nun so wende zuerst, fuhr ich fort, deine Gedanken auf jene vollkommene und mit sich selbst ganz harmonisch zusammengefügte Nothwendigkeit des Weltalls, welche dort das Erste war. Diese nun, die keine Mannigfaltigkeit, keinen Wechsel, keine zufällige Besonderheit in sich schließt, kann für sich auch niemals Gegenstand der Kunst werden, weil sie eben keine bestimmte Gestalt annehmen kann, weshalb sie auch, sobald von ihrem Dasein in jener reinen Allgemeinheit die Rede ist, nur als Verneinung alles besonderen Daseins, und zuerst der geordneten Welt gegenüber, als Chaos gedacht wird. Nicht eher also tritt sie gestaltet in die künstlerische Phantasie, als bis sie durch die Besonderheit mannigfaltiger Richtungen in einzelne Personen verwandelt ist, und eben dieses, daß sie nur in Besonderheit wirklich werden kann, ist der Grund der Vielgötterei. Was ist aber das Wesen des Symbols, wenn nicht diese innige und untrennbare Verschmelzung des Allgemeinen und Besonderen zu einer und derselben Wirklichkeit? Durch diese wunderbare Verschmelzung allein wird es erreicht, daß die allgemeinen Richtungen, in welche die Idee zerfällt, nicht bloße Formen oder Begriffe, sondern lebendige und von allen Seiten begrenzte

Personen werden. Die Seligkeit, die in der Einheit mit dem Allgemeinen besteht, und die Thätigkeit, welche nur besonderen, persönlichen, strebenden Wesen zukommt, fallen in den Griechischen Göttern völlig in Eins zusammen, weshalb auch ihre besonderen Handlungen, als stets vollkommene Ausdrücke desselben Wesens, nicht der sittlichen Beurtheilung unterworfen sein können. Dieses Bestehen so vieler Welten neben einander in ganz einzelnen Wesen ist das wahre Dasein des Symbols; auch ist dasselbe in der That nichts anderes als die Nothwendigkeit und das ewige All selbst in seinem Dasein und seiner Wirklichkeit, nach welcher ja eben allezeit die Kunst gerichtet ist. Denn in derjenigen Weltansicht, wo das All und die Nothwendigkeit das Erste sind, verschwindet die schaffende Thätigkeit als etwas für sich, und ist schon von Anfang an durch die Nothwendigkeit in dem Dasein gebunden, weil, wo alles schon von jeher vollendet und ewig ist, sich keine Kraft des Hervorbringens und Vollendens mehr offenbaren kann. Indem aber aus der Trennung dieses All durch Gegensatz und Widerstreit in Himmel und Erde, das Wirkende und Empfangende, das Zeugende und Gebärende, sich das wirkliche Dasein erhebt, ist auch schon alles angefüllt von wirklichen einzelnen Personen, worin durch einzelnes Handeln jene Nothwendigkeit ausstrahlt, die nun als Allgemeines in die tiefe Dunkelheit des All zurücksinkt. Eben diese Macht also, welche mit gleichmäßiger Schwere das unendlich mannigfaltige Zeitliche niederdrückt, und selbst den Göttern als Einzelwesen ein

hemmendes Geſetz auflegt, erfüllt doch zugleich das Leben dieſer Götter mit jener ungetrübten Heiterkeit, die ſo häufig unſere Bewunderung und unſere Sehnſucht reizt, indem ſie all ihr Handeln vollkommen und unfehlbar macht; und weil ſie, als eben das, was alles hervorbringt und beſtimmt, auch in ihrer Erſcheinung kein Zufälliges und Mangelhaftes dulden kann, ſo giebt ſie auch in ihrer Wirklichkeit den Göttern eine durchaus beſtimmte und begrenzte, lebensvolle und vollendete Geſtalt. Wer alſo, verleitet durch die allgemeinen Züge in den Charakteren dieſer Götter, allgemeine Begriffe darunter ſucht, und ſo das anwendet, was man im gemeinen Sinne Allegorie nennt, der iſt gänzlich auf dem unrechten Wege, da jede Gottheit eine ganze Welt von Bedeutungen in ſich ſchließt. Auch bemerken wir, daß in der alten Kunſt die Gottheiten, je mehr ſie ganz abgeſonderte Begriffe zu bedeuten ſcheinen, wie Aphrodite, Ares und andere der Art, auch deſto mehr als handelnd und wirkend in den Verkehr der Menſchen und in die zeitliche Welt eingreifen, damit ſie nicht in ſolche allgemeine Formen ausarten, ſondern durchaus gerundete Perſonen bleiben; dagegen die, welche mehr die allgemeine Lenkung der Welt umfaſſen, und vor allen Zeus, ſchon eben dadurch als Einzelweſen vollendet ſind, und ſich einer ſeligen Ruhe faſt gleichgültig gegen das Weltgetümmel ergeben können. Dies iſt die ſymboliſche Welt der alten Kunſt, welche in dem Symbol ſelbſt wieder allſeitig alle Richtungen umfaßt. Wo aber die Nothwendigkeit allein, außer dieſer Verſchmelzung mit

der Welt des Einzelnen gedacht wird, oder die bloß wirkliche Zeitlichkeit ohne die inwohnende Macht des Ganzen erscheint, da sondern sich die beiden Aeußersten, aus deren Durchdringung das Symbol besteht, von einander, und das Reich desselben hat ein Ende. In diesem Beispiele wirst du hoffentlich wieder erkennen, was von dem Wesen des Symbols gesagt worden ist.

Ja, sprach er darauf, nun ist es mir auch erst recht klar geworden, wie das Symbol ein ganz einzelnes Ding, und doch zugleich das Göttliche selbst sein kann. Jetzt gieb mir aber auch dasselbe Licht über die allegorische Weltansicht.

Sieh nur hin, gab ich zur Antwort, auf das Christenthum, durch welches sich das, was die strenge Umhüllung des alten Symbols in sich schließt, mit siegender Macht befreit, sich vor den Augen der Welt leuchtend entwickelt, und die höchsten und tiefsten Enden mit gleicher Herrlichkeit erfüllt hat. Denn was erblickst du anders in dem Mittler und Erlöser, als jene lebendige Kraft und Thätigkeit Gottes, in wirklicher und sterblicher Gestalt, die als Gottheit mit unermeßlicher, gnadenreicher Liebe selbst das schon verlorene und abgefallene, zeitliche Wesen umfaßt, um es wieder in seinen Schooß zur Seligkeit zurückzuführen, als Mensch aber dnrch den Glauben, welcher eine sich selbst klare und ihres Ziels gewisse Sehnsucht ist, und durch zeitliche Vernichtung, nicht allein sich selbst, sondern das ganze Menschengeschlecht aus der Macht der Welt befreit, und zu seiner ewigen Heimath erhebt!

Ist hier nicht allezeit das Eine in dem Anderen und deutet auf dasselbe hin? Und hat hier nicht die wirkende, göttliche Gnade, und die menschliche Sehnsucht ein und dasselbe lebendige Dasein angenommen? Denn dieses ist eben das Göttliche in dieser schöpferischen Kraft, daß sie nicht in dem Einen allein lebt und von ihm ausgeht, so daß das Andere als bloß Hervorgebrachtes erschiene, sondern in beiden gleich lebendig und umfassend ist, nur in verschiedenen Richtungen. Und diese Fülle der Thätigkeit, die alles durchdringt, und der nichts zu erhaben oder zu niedrig ist, kann nur im Christenthume durch die Phantasie erreicht werden. Wenn also gleich der eigentliche Mittelpunkt dieser Art der Kunst die Person und das Leben des Heilands ist, so bleibt ihr doch auch die Darstellung Gottes, des Vaters, Schöpfers und Weltrichters nicht unerreichbar, so viel auch aus beschränkten Ansichten, welche die sogenannte Vernunftreligion eingeführt hat, dagegen gestritten werden möge. Denn indem ein solches mattes Bestreben die Gottheit von aller Beimischung der Besonderheit und Persönlichkeit zu reinigen strebt, schwächt es die Vorstellung von derselben zum leeren Begriffe oder zum Gespenste der Einbildungskraft ab. Hätte man doch nur das Mögliche gemessen nach dem Wirklichen, nach dem, was Michel Angelo, Ghiberti, Albrecht Dürer gethan haben! Aber das eigentliche Gebiet dieser Kunst bleibt immer die Menschwerdung der Gottheit, in welcher ja eben auf das allervollkommenste das erreicht ist, was alle Kunst als Ziel ihres Strebens vor sich hat. Darum wirst du

auch bemerken, daß die eigentliche Gottheit des Heilandes am allerkräftigsten von den Künstlern dargestellt wird in seiner Geburt und seiner Kindheit, indem hierin die göttliche Macht vorwaltet, welche sich in die Wirklichkeit und Zeitlichkeit begiebt. Religiöse Anbetung widerfährt ihm deshalb als Kind am meisten, von den Königen und Hirten, und von seiner eigenen Mutter; am meisten ist das Kind von himmlischem Licht umstrahlt, durch dessen Ausführung Correggio eines seiner Werke berühmt gemacht; was aber reicht an die Gewalt und furchtbare Tiefe und Weisheit, womit Raphael das Kind, welches die Maria des heiligen Sixtus trägt, überschwenglich beseelt hat! Dennoch ist dieses Kind zugleich des Menschen Sohn, und damit ist dem Künstler ein unendlicher Umfang der Darstellung gegeben, in welchem er das Göttliche durch alle Stufen kindlicher Natur hindurchführt, eine Fülle freundlicher und lieblicher Bilder, in welchen uns dasselbe recht vertraulich genähert wird. Mehr in die Menschheit übergegangen erscheint uns der Erlöser als Lehrer, wenn gleich immer voll von göttlichem Wesen, das sich aber hier, in der mannigfaltigen Berührung mit der freundlichen und feindlichen Welt, mehr als Würde denn als Erhabenheit, durch sein Wirken und Handeln in besonderen Verhältnissen äußert, wie in Leonardos Christus unter den Pharisäern und in Tizians Christus mit der Münze. Endlich ist in ihm auch die zweite Richtung alles göttlichen Lebens am vollkommensten gegeben, die Rückkehr des Zeitlichen durch den Tod in die ewige

Heimath. Und dazu beginnt schon sein ganzes Wesen sich zu regen bei allen Gegenständen und Handlungen, die auf diesen Schluß hinführen, wie du, damit wir nicht Beispiele häufen, vielleicht am herrlichsten in dem Abendmahle des Leonardo schauen könntest. Das vollkommene Gegenstück aber zu seiner Geburt und Kindheit ist sein Leiden und sein Tod, worin alle jene ganz erschöpfende Beziehungen Gottes und des Zeitlichen nur in entgegengesetzter Richtung vereinigt sind. Die unendliche Liebe zu dem menschlichen Geschlecht, mit welchem er das zeitliche Verderben theilt, und für welches er sich opfert, um es dem ewigen zu entziehn, und sein Aufschwung durch das thränenvolle Leiden zum Sitze des Vaters verschmelzen in Eins. Zwischen diesem Tode und seiner Geburt liegt die gesammte göttliche und irdische Welt; dies sind die beiden Brennpunkte, worin sich alle Beziehungen der großen Allegorie vereinigen. Dennoch ist, so wenig wie Gott selbst, auch das rein Zeitliche und Menschliche von dieser Kunst ausgeschlossen, die sich vielmehr von der Mutter des Heilandes an, durch Heilige und Märtyrer ungestört fortströmend bis in das ganz Einzelne und Irdische, verbreitet. Denn in der Jungfrau ward, als in ihrem reinen und schuldlosen Erstling, die Welt geheiligt und zur Erlösung angenommen, weshalb sie die Fürbitterin ist für ihr ganzes Geschlecht. Wie sich aber nun dieses alles ferner ausführen ließe, darauf dürfen wir uns heute nicht einlassen, da ich euch nur ein deutliches Beispiel der Allegorie im höchsten Sinne des Worts, welche durch voll-

kommene Beziehung die Elemente der Kunst verknüpft, darbieten wollte, wie es der Zusammenhang unseres Strebens erforderte.

Leider, sprach hierauf Erwin, ist es wohl wahr, daß wir für jetzt von dir über diese Gegenstände nicht mehr fordern dürfen, wenn wir nicht unser letztes Ziel ganz aus dem Gesicht verlieren wollen, die völlige Ausbildung dieser Welt des Schönen. Gern will ich daher um dieses Größeren willen, manches aufgeben, so sehr auch mein Durst, von allem besonders zu hören, sich mit dem Genusse verstärkt. Aber die Rechte, die du mir ausdrücklich eingeräumt hast; lass' ich mir darum nicht wieder nehmen.

Welche wären die? fragt' ich ihn.

Das zu fragen, sprach er, was zum Verständniß nothwendig gehört.

Ich dachte, sagt' ich, du verständest mich nun ganz.

Es scheint mir doch, versetzt' er, als wenn jene beiden Seiten des Schönen, die wir als Symbol und Allegorie unterschieden haben, nicht so recht zusammentreffen wollten. Denn wie du das Schöne als Symbol in der Weltansicht der Griechen geschildert hast, seh' ich durchaus nicht ein, auf welche Weise auch das Irdische und Besondere darin zum Gegenstande der Kunst werden kann, welches du ja nebst der allgemeinen Nothwendigkeit recht ausdrücklich davon ausgeschlossen hast. Von der christlichen Kunst sagst du dagegen, es sei ihr nichts zu hoch noch zu tief, und doch erkenn' ich nach

deiner Darſtellung nicht, wie die lebloſe Natur darein aufgenommen werden könnte.

Was du mich fragſt, gab ich zur Antwort, betrifft mehr die Ordnung und Vollſtändigkeit als den Zuſammenhang meiner Reden; deshalb wird nur weniges nöthig ſein, was dich anreize, dir ſelbſt alles vollſtändig zu machen. Wenn du mir nämlich einwirfſt, die äußere, ſinnliche Natur werde nicht mit in die chriſtliche Kunſt aufgenommen, könnte man daraus nicht etwa folgern, was wir neulich ausführten, daß nämlich die Gottheit ſelbſt zu einem beſonderen Einzelweſen werden müſſe, weil ſie ins Unendliche von dem Laufe der ſinnlichen Natur beſchränkt werde?

In der That, ſagt' er, ſtimmt es wohl damit zuſammen.

Und eben ſo, fuhr ich fort, möcht' es auch wohl mit der Natur beſchaffen ſein, die im Symbol vergöttert iſt, und der beſtändig die unabhängige Willkühr des Einzelnen entgegenſteht.

Ohne Zweifel, verſetzt' er, eben ſo.

Bemerkſt du aber, fragt' ich, auch noch eine Merkwürdigkeit dabei?

Ja wohl, ſagt' er, daß nämlich beim Symbol uns auch noch die allgemeine Nothwendigkeit übrig blieb; doch finde ich auf der anderen Seite, in der chriſtlichen Kunſt, nichts dem entſprechendes.

Und das, erwiedert' ich, deswegen, weil du nicht bemerkt haſt, das wir bisher von der Darſtellung des Einzelnen und Irdiſchen in der chriſtlichen Kunſt immer

nur ſprachen, in ſo fern es durch die Erlöſung ſchon mit in die Welt des Göttlichen aufgenommen wurde. Wenn du aber davon abſiehſt und dir den Menſchen bloß in ſeinem weltlichen und irdiſchen Leben denkſt, ſo wirſt du finden, daß er darin noch an eine allgemeine Macht der Natur gebunden iſt, die auch keinesweges mit in die große Beziehung der Religion aufgeht. Denn die Natur, welche nach allgemeinen Geſetzen im ſinnlichen und weltlichen Leben ihre Forderungen geltend macht, und unſeren Sinn leitet auf unſer eigenes Daſein und unſer weltliches Beſtehen, herrſcht über uns mit einer Nothwendigkeit, welche nicht innerhalb jenes Zuſammenhanges der Gnade und Liebe gelten kann; vielmehr iſt es eben dieſe Macht der Natur, welche uns von dem Hinſchauen nach jenem Urquell der Gnade abzieht und zu einem Hochmuth verlocket, der ſich in ſeinem eigenen Daſein genügen will, und eben dadurch der Urſprung alles Böſen wird. Denn an ſich zwar iſt die Natur nicht böſe, da ſie auch von Gott geſchaffen iſt; ſie wird es aber durch den Geiſt, der von Gott abfällt, und ſich ihrer als eines eigenthümlichen Reiches bemächtigt, um ſich darin ein bloß natürliches und unabhängiges Daſein zu brreiten. Dieſes Gebiet des Böſen nun, nebſt ſeinen Anhängern, die ſich ihm ergeben, und durch Hülfe des Teufels die irdiſche Welt und die Natur beherrſchen wollen, muß dieſes nicht einen graden Gegenſatz bilden gegen jene göttliche Welt, und muß nicht durch ihn und ſeine Beziehung auf dieſe der Umfang der künſtleriſchen Phantaſie erſt ſeinen vollen Inhalt erlangen?

Ohne Zweifel, sprach er, und ich sehe nun wohl, daß ohne solche Spaltung der Gegensatz, der schon in der christlichen Religion selbst liegt, gar nicht denkbar wäre.

Ganz richtig, versetzt' ich; diese reine Spaltung aber ist einerseits für die christliche Kunst dasselbe, was für die Griechische die vollkommene Verschmelzung der Entgegengesetzten in das Symbol ist, während zugleich in dem wirklichen und lebendigen Menschen der Uebergang gefunden wird zwischen beiden. Auch in seinem Wesen ist Einheit und Freiheit, aber nicht die schaffende und ewige, sondern eine, die gebunden ist an die Zufälligkeit des zeitlichen Lebens und an die allgemeinen Gesetze der Natur. So verschmilzt die Freiheit mit der zufälligen Wirklichkeit und wird dadurch zu jener vollständigen und in sich selbst begründeten, aber doch nach allen Seiten als begrenzt erscheinenden Bestimmtheit des Einzelwesens, die wir Charakter nennen. Durch den Charakter wird das Endliche selbst vollendet und die Freiheit in demselben etwas ganz wirkliches, wodurch es den Forderungen der Kunst genügt, und eine Welt in sich selbst bildet. Darum ist in dieser Welt eines jeden Menschen Geschick in seinem Charakter begründet, und die Ausführung des Charakters, nicht des zufällig erscheinenden, sondern des wesentlichen, welcher das Dasein der Idee ist, bleibt in dieser Art von Kunst eine der wichtigsten Bestrebungen. Die höchste Offenbarung des Charakters ist aber die Liebe, durch die sich das Innere des Menschen vollständig nach Einer

Richtung, auf Einen Gegenstand wendet, weshalb eben diese, die so wenig in der Kunst der Alten zum Vorschein kommt, ein ganz vorzüglicher Gegenstand der neueren ist. Wehe darum demjenigen, der aus mißverstandener Verehrung des Alterthums die eben so mißverstandene Idee des Schicksals aus demselben in die neuere Kunst willkührlich verpflanzen will, und nicht in dem Geiste seiner eigenen Zeit, wie Göthe und Tieck, alle Quellen der Kunst geöffnet findet! Nun wirst du wohl über diesen Umstand ganz beruhigt sein.

Vollkommen, sprach er; auch glaub' ich mir hienach selbst vorstellen zu können, wie auch in die Kunst der Griechen das Leben der Einzelnen aufgenommen wird. Doch bleibt mir noch immer die allgemeine Nothwendigkeit davon ausgeschlossen.

Das würde sie nicht, versetzt' ich, wenn du nicht auch das Gegentheil des Fehlers, den ich eben gerügt, begingest, indem du jenes Leben des Einzelnen in der alten Kunst nach dem Standpunkte der neueren beurtheilst. Denn wenn gleich das Symbol in der alten Kunst die Entgegengesetzten auf das innigste vereinigt, so kann es dieses doch nur auf zwei ganz verschiedenen Standpunkten. Wenn du also meinst, das Leben der Einzelnen werde dort auf dieselbe Art mit dem göttlichen verbunden, wie in der neueren, so irrst du, wie du auch selbst sehn mußt, da eine solche vollkommene Beziehung durch Allegorie nicht möglich ist.

Wie soll es denn aber in das Gebiet der Kunst aufgenommen werden?

Dadurch, daß es selbst sein eigenes Symbol in sich trägt. Wie in der Gottheit oder Nothwendigkeit nach jener Ansicht eine wirkliche Gegenwart unmittelbar enthalten ist, so ist in der Wirklichkeit und der Welt des Einzelnen etwas Göttliches und Nothwendiges, wodurch sich die Idee der Menschheit oder ihrer Schönheit in der Phantasie ausdrückt. Auch hieraus muß also, wie du wohl sehn wirst, eine Welt des Symbols entstehn, die eine zweite wäre, und dies ist die Heroenwelt der Griechen. In dieser ist die Harmonie des Wesens und des wirklichen Daseins so vollkommen, wie in der göttlichen, und auf sie nur paßt im wahren Sinne Schillers Wort, daß, als die Götter menschlicher noch waren, die Menschen göttlicher gewesen seien. Weshalb auch die Griechischen Künstler alles, was zur Idee der Menschheit gehört, und wodurch ihre wesentliche Beschaffenheit in ihrer Ganzheit ausgedrückt wird, in diese Welt versetzen; den Einzelnen aber in seinem wirklichen Dasein, als solchen, können sie nicht zum Gegenstande der Kunst machen, wenn sie ihn nicht zu jener Welt der Heroen erheben und dahin zurückführen, welches du am meisten bei den lyrischen Dichtern, und vorzüglich beim Pindar bemerken wirst.

Wie kam es doch, fiel mir Erwin hier ein, daß ich auf dieses Heroenthum so gar nicht gefallen bin, da ich doch jetzt plötzlich einsehe, wie wahr das Verhältniß ist, worein du es setzest! Nachdem wir es aber gefunden haben, scheint mir erst das übrige sterbliche Geschlecht, welches nicht zu jenem vollkommneren der

Heroen gehört, mit der allgemeinen Nothwendigkeit einen ganz reinen Gegensatz zu bilden, welcher vielleicht eben das Mittel ist, auch diese beiden Aeußersten zusammen zu bringen.

Sehr richtig, sagt' ich, bemerkst du das. Denn dieser reine Gegensatz stellt eben den endlichen Menschen in das Verhältniß zur Nothwendigkeit, worin dieselbe als jenes furchtbare und vernichtende Schicksal erscheint, dessen wir schon neulich erwähnten. Und darum ist er auch recht eigentlich der Stoff derjenigen Kunst, welche das wirkliche Leben vor unseren Augen in Handlung und Gegenwart darstellt, der dramatischen. Die Willkühr und Zufälligkeit des Einzelnen und die Gesetze der allgemeinen Nothwendigkeit gerathen hier in einen Kampf, worin zwar das Besondere unterliegt, aber nur in sofern alles ganz endlich und zeitlich ist, während das Ewige und Wesentliche, wodurch eben dasselbe mit sich selbst in diesen unauflöslichen Widerspruch verwickelt wird, sich bestätigt und verherrlicht. Denn bloß weil der einzelne Mensch dieses ebenfalls in sich trägt, und selbst in seiner Besonderheit als ein der Idee zugehöriges Wesen in dem Ewigen lebt, kann er sich kühn der Nothwendigkeit gegenüberstellen, sie in sein eigenes Gebiet des besonderen Lebens verpflanzen, und dieses dadurch rechtfertigen und in sich selbst begründen; welchen erhabenen Kampf wir recht deutlich in den Werken des Aeschylos, und vorzüglich in seinen Eumeniden dargestellt finden. Dadurch wird nun endlich das Wirkliche selbst Symbol, und eben damit in das Reich der Kunst

aufgenommen. Weit vollkommener aber noch geſchieht dies, indem daſſelbe als zeitliches Leben, und ſowohl mit allem ſeinen Rechte an ein Beſtehen für ſich durch die Idee, als auch mit ſeiner ganzen Zufälligkeit und mit allem dem Böſen, was dieſe auf daſſelbe häuft, untergehend in das Gebiet der ewigen Geſetze gehoben wird, welches eine wahre Verklärung des Menſchen durch unmittelbare Verſöhnung des Ewigen mit ſeinem Daſein iſt, und wovon uns Sophokles das höchſte Beiſpiel in ſeinem Oedipus in Kolonos vor Augen geſtellt hat. Hiedurch ſind endlich die äußerſten Enden verbunden und das Weltall der alten Kunſt wird in ſich ſelbſt harmoniſch vollendet. Damit wir aber nun, nachdem ich dir ſo viel zu Liebe gethan, nicht noch weiter geführt werden, erinnere dich, weshalb wir alles dieſes durchgegangen ſind, und ſage mir dann, ob du nun ganz verſtehſt, was das Schöne als Symbol und Allegorie bedeute.

Nun, dünkt mich, ſprach Erwin hierauf, kann es hierüber keinen Zweifel mehr geben. Vielmehr glaub' ich aus dem, was du geſagt, auch volle Beruhigung über die unauflöslichen Gegenſätze zu ſchöpfen, die uns neulich das Daſein des Schönen nach allen Richtungen untergruben.

Willkommen ſei mir, rief ich, mit dieſem Gedanken; denn wäre dieſe Beruhigung gründlich, ſo hätten wir ja wohl unſer Ziel ganz erreicht? Darum erkläre dich ſogleich näher darüber.

Es scheint mir, fuhr er hierauf fort, als wenn nun jene Gegensätze des Göttlichen und Irdischen, und wieder die anderen der Nothwendigkeit und Freiheit, welche vorher immer einander schmälerten und in die gemeinen Verhältnisse herabzogen, sich nicht mehr so unversöhnlich bekämpften, sondern durch das Symbol und die Allegorie auf eine vollkommnere Weise von einander getrennt, und doch wieder auch mit einander verbunden würden, so daß überall, in jedem für sich besonders und in den verbundenen gemeinschaftlich, sich die lebendige Idee wieder erzeugte. Ist es nicht wirklich so?

Ganz gewiß, versetzt' ich, ist es nun so. Woher ist uns aber diese glückliche Rettung des Schönen gekommen?

Ohne Zweifel, sprach er, von der göttlichen Kraft der Kunst, durch welche das Schöne nicht bloß als ein hervorgebrachtes, einzelnes Ding, was es nach unserer Ueberzeugung von neulich nie bleiben konnte, sondern als ein Weltall seiner eigenen Schöpfung zum Dasein gelangt. Darum, glaub' ich, scheint auch in der Kunst das Göttliche ganz wirklich, und das Wirkliche über sein gemeines Dasein emporgehoben zu werden.

Wenn dem so ist, sagt' ich darauf, woran auch wohl Bernhard und Anselm nicht zweifeln werden, so müssen auch wohl die Gegensätze des Schönen und Erhabenen, und die, welche das Verhältniß des Tragischen und Komischen mit sich führte, dadurch nicht allein ihrer Gefährlichkeit für das Schöne beraubt, sondern zu

verschiedenen Gebieten der Schönheit werden, in welche sie getheilt allein ihr Reich zur vollständigen Entfaltung der Idee zu ordnen vermag. Denn überall verschmelzt die schaffende Thätigkeit der Kunst auf die Art, wie wir sie im heiligen Gebiete der Phantasie wirken sahen, das Unvollständige und Zufällige mit der vollkommenen Idee, und statt dadurch in ihrer Vollkommenheit geschmälert zu werden, wie nach unserer früheren Ansicht, wird diese vielmehr so erst zur Wirklichkeit entfaltet. Was sich unversöhnlich gegenüber stand, bindet die Kunst zusammen, und dies ist nur möglich durch ihre schaffende Kraft. Wird außer dieser ein jedes der Entgegengesetzten für sich gedacht, so fallen sie wieder unversöhnlich auseinander. Es wird euch also leicht werden durch Vergleichung jener neulich betrachteten Gegensätze mit dem, was wir heute gefunden haben, euch vollkommen zurecht zu finden, und dadurch zugleich eine Fülle von besonderen Kenntnissen über das Schöne aufzudecken, wodurch wir uns heute, da wir uns bloß bemühen, die Idee des Schönen und die Erscheinung derselben überhaupt auf ihre wahre Bedeutung zurückzuführen, nicht zerstreuen dürfen.

Sage mir doch Eins, sprach hier Anselm: warum wolltest du mir neulich kaum erlauben, das Tragische und Komische mit diesem Namen zu bezeichnen? Etwa aus Gründen, die mit dem, was du eben gesagt, zusammenhangen?

Deswegen, versetzt' ich, weil das Schöne, so fern es ein Gegenstand der Trauer oder des Lachens in den

damals angeführten Verhältniſſen wird, nichts Beſtehendes blieb, ſondern ſich in ſich ſelbſt ſpaltete und zugleich auflöſte durch dieſe Verhältniſſe zu anderem außer ihm. Siehe dagegen, was der Zauber der Kunſt bewirkt! Iſt es nicht dieſes, daß nirgend etwas übrig bleibt außer der Schönheit, und dieſe durch ihr ſchöpferiſches Daſein alles in ihre Welt hineinzieht und alles ſelbſt in Schönheit verwandelt?

Das bewirkt ſie freilich, nach dem, was du darüber aufgeſtellt haſt.

Nun wohl! Wird ſie denn nicht auch die Gegenſätze, die zwiſchen dem göttlichen Weſen und dem einzelnen Schönen, oder zwiſchen dieſem und dem ganz Irdiſchen gefunden wurden, nunmehr ſymboliſch, das heißt von einem Standpunkte aus darſtellen, wo die Entgegengeſetzten ganz Eins und daſſelbe ſind, ſo daß auch durch den Widerſtreit zwiſchen ihnen, der ſich in der äußeren Welt offenbart, die innere Einheit nur deſto herrlicher leuchtet?

Es ſcheint wohl ſo.

Nur dann alſo, fuhr ich fort, können wir dieſe Namen des Komiſchen und Tragiſchen anwenden, wenn durch die Kunſt dieſe Verhältniſſe in ihrer höheren Einheit dargeſtellt werden. Und mit dem Erhabenen und Schönen wird es ſich ja wohl eben ſo verhalten?

Es kann wohl nicht anders, ſprach Anſelm; jedoch ſo, denk' ich, daß dieſe Ausdrücke noch immer ein Werden und Hinneigen der Gegenſätze zu einander bezeichnen.

Allerdings, sagt' ich; was aber nun dem Dasein der Schönheit wirklich nicht mehr schaden kann. Denn in dem Symbol wird immer das Erhabene die Schönheit, und das Schöne die Erhabenheit schon mit in sich enthalten, und also immer nur dasselbe durch Eine vollkommene That sich nach verschiedenen Richtungen entwickeln, wodurch es eben in sich selbst ein ganzes Weltall ausfüllt. Wenn du aber mir in diesem beistimmst, Anselm, so bist du ja auch wohl in allem übrigen mit mir einig, was du noch vor kurzem bezweifeltest.

Ich gestehe dir, sprach er darauf, daß ich die nothwendige Folge des einen aus dem anderen noch nicht einsehe. Denn daß überall im Schönen ein ganzes, in sich selbst übereinstimmendes Weltall dargestellt sei, das habe ich nicht allein nie bestritten, sondern zu allererst selbst behauptet. Auch liegt es ganz natürlich darin, daß die Schönheit ein Abbild der Idee ist, welche immer nur Eine und allgemein sein kann. Darum ist aber meines Erachtens noch gar nicht bewiesen, daß das Schöne, wie du sehr seltsam behauptest, die Idee selbst sei.

Ich sollt' es doch meinen, sagt' ich; wenn du dich nur erinnern willst, wie jenes Abbild, als ein ganz einzelnes, hervorgebrachtes Ding angesehn, neulich durch die Gegensätze, denen sein Dasein nicht entgehn konnte, sich selbst vernichtete.

Es muß damals, versetzt' er, an einem Fehler gelegen haben, wozu, mit deiner Erlaubniß sei es gesagt,

wir öfter von dir verleitet worden sind: daß wir nämlich das Schöne allein als wirkliches Ding und eben nicht genug in seiner Eigenschaft als Abbild der Idee betrachtet haben. Heute dagegen hast du, wie mich dünkt, unter dem Anschein von dem wirklichen Schönen und dem Kunstwerke zu sprechen, immer nur von der allgemeinen Idee des Schönen geredet. Denn nach deiner Art das Schöne als Symbol, wie du es nennst, und als das wirkliche Dasein der Idee selbst darzustellen, müßte es überhaupt nur Ein schönes Ding und nur Ein Kunstwerk geben, in welchem dein Symbol und deine Allegorie Eins und dasselbe wäre, da es nur Eine Idee giebt, in welcher alles dieses zugleich ist. Eines ganz anderen aber wirst du dich überzeugen, wenn du nun auch auf die Mannigfaltigkeit, die in den Kunstwerken liegt, ja auf die verschiedenen Gattungen der Einen und selben Kunst Rücksicht nehmen willst.

Wie sollen mich, fragt' ich, die verschiedenen Gattungen der Kunst widerlegen? Etwa bloß dadurch, daß sie der Zahl nach mehrere sind? Dies wird sich leicht mit meinen Sätzen vereinigen lassen.

Nicht bloß dadurch, sprach er, obwohl auch das nicht ohne Bedeutung ist; indessen kannst du dich hievor immer noch in die Allgemeinheit der Idee flüchten, in welcher alle diese Gattungen mit ihrer idealen Seite in einander übergehn, so daß man es wohl zuletzt dahin bringen könnte, wie schon Kenner gesagt haben, ein Gemälde als Musik zu spielen, oder die Poesie in bloße Musik zu verwandeln. Aber, wie gesagt, dies ist es

auch nicht allein, sondern vorzüglich die Entstehungsart dieser Gattungen.

— Nun, und wie entstehn sie denn? fragt' ich. Denn was du von dem idealen Uebergange der Gattungen in einander sagst, ist mir noch zu unverständlich.

So, gab er zur Antwort, daß die Idee sich nach allen Seiten in den mannigfaltigen Stoffen, welche die äußere Natur ihr darbietet, abspiegelt, oder ihr Abbild denselben eindrückt. Sei es also auch dieselbe Idee, wie sie es denn wirklich ist, die von diesen Stoffen zurückgestrahlt wird, so ist es doch keinesweges dieselbe Schönheit, und also auch nicht dieselbe Kunst, die sich darin entfaltet. Denn daß jede Kunst ihre ganz eigenthümlichen Gesetze, Verfahrungsweisen und Schranken habe, wirst du nicht leugnen.

Wie aber dann, sagt' ich, wenn die Eigenthümlichkeit jeder Kunst grade meine Meinung bewiese?

Das kann sie wohl nie, versetzt' er, so lange sie auf Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit beruht.

Wir müssen es doch versuchen, antwortet' ich. Die Poesie, um von dieser zuerst zu reden, gebraucht doch als Mittel ihrer Darstellung die Sprache, und ist deshalb die redende Kunst. Denn daß es noch andere redende Künste gebe, wird zwar oft angenommen, ist aber widersinnig.

Ich glaub' es auch nicht, sprach er.

Ist denn nun die Sprache, fuhr ich fort, ein solcher besonderer Stoff in der Natur, welcher der bloße Spiegel der Erkenntniß wäre, oder ist sie nicht vielmehr

die Erkenntniß selbst, in so fern dieselbe auch äußerlich zur Erscheinung gelangt? Denn das wäre doch wohl lächerlich, wenn jemand sagen wollte, nicht die Sprache sei das Ausdrucksmittel dieser Kunst, sondern die Luft, welche durch das Sprechen bewegt wird?

Gewiß, antwortet' er, kann man nur sagen, die Sprache sei das Mittel, wodurch die Poesie sich ausdrückt.

Nun wohl, sagt' ich, haben wir nicht heute schon gleich im Anfang bemerkt, die Sprache sei nichts anderes, als das äußerliche Dasein des in die wirkliche Welt eintretenden Erkennens? Anders dächt' ich könnte man das Sprechen nicht erklären, als daß es ein den Sinnen wahrnehmbares Denken oder Erkennen sei, und eben so das Denken nur ein innerliches Sprechen, wie es auch Platon genannt hat. Und dadurch unterscheidet sich eben, unser thätiges Denken von dem göttlichen, daß dieses sich durch die Dinge selbst als seine Sprache äußert, das unsrige aber nur in dem, was wir gewöhnlich Sprache nennen. Muß es sich nicht so verhalten?

Ganz gewiß, versetzt' er; doch ist eben dies schon für mich. Denn in der Sprache kommt doch unser gesammtes Erkennen jeder Art zur Offenbarung, und dadurch wird sie ein ganz allgemeines Ding, ein Gegenstand für sich, nicht ein bloßes Erscheinen der Kunst, sondern ein Erscheinen des Gedanken überhaupt. Sie kann also auch als ein an sich unbestimmter Stoff angesehn werden, in welchem sich die sämmtlichen Arten des Denkens abbilden, und unter diesen auch die Idee des

Schönen, die also wirklich in dem schönen Werke der Sprache ihr Abbild findet.

Nun wahrlich, sagt' ich darauf, so gebrauchst du ja das Wort Sprache ganz willkührlich in zwei verschiedenen Bedeutungen, wenn sie dir einmal das äußerlich thätige Denken selbst, dann aber auch, ich weiß nicht welcher Stoff sein soll, in welchem sich dies Erkennen abbildet. Eins von beiden ist doch nur möglich. Daß sie aber ein solcher Gegenstand oder Stoff sei, ist doch wohl nicht denkbar, wenn sie nur erst durch das Denken, oder vielmehr mit demselben zugleich, entsteht, und ohne dasselbe gar nichts sein könnte?

Dies muß ich wohl zugeben.

Wenn du nun, fuhr ich fort, selbst gestandest, daß alle Arten der Erkenntniß sich in der Sprache ausdrücken, so mußt du wohl auch einsehn, daß darin alles enthalten sein muß, was in der Erkenntniß selbst enthalten ist, als die Wahrnehmung der Sinne, der Begriff und das Urtheil des Verstandes, der Entschluß des Willens, so daß sie als Dasein ganz denselben Umfang und Inhalt besitzt mit dem Erkennen selbst als ihrem Wesen!

Ja, versetzt' er, aber doch nur so, daß alles dieses in der Sprache seine Zeichen hat, welche denn auch manchmal nicht für alles hinreichen, daher wir einiges unaussprechlich nennen.

Ich meine, sagt' ich, daß dieses auch wohl zugleich unausdenkbar sein, oder vielleicht beides nur scheinen wird. Wenn du aber nur überhaupt von Zeichen sprichst, so

fällst du wieder in den alten Fehler. Denn wie kann das ein bloßes Zeichen sein, in welchem alles ganz eben so enthalten ist, wie in dem angeblich Bezeichneten, und was auch seinem Wesen nach mit diesem ganz dasselbe bleibt? Doch mögest du hievon denken, wie du wolltest, so ist es doch nach dem vorigen gewiß, daß es in der Sprache auch ein Gebiet geben muß, worin das Erkennen ganz als Phantasie, oder als unmittelbares Schaffen der Idee erscheint, und dieses wäre das der Kunst.

Dies, sprach er, werd' ich auch nicht ableugnen.

Nun sind wir doch, sagt' ich, darin übereingekommen, die Sprache, als solche, könne nichts weiter in sich darstellen, als das Erkennen, und nicht etwa noch ein Dasein für sich haben, welches dieser Offenbarung des Erkennens widerstrebte.

Da er dies zugab, fuhr ich fort. Wenn also dieses Erkennen die vollkommene, sich durch die Kunst in ihrer ganzen Einheit und Ganzheit selbst schaffende Idee ist, so kann auch diese kein Hinderniß in der Sprache finden, dadurch zum vollen Dasein zu gelangen, so daß sie sich also nicht theilweise, wie du meintest, sondern vollständig in ihrem ganzen Schaffen darin selbst gleichsam gebiert. Ist demnach die Poesie eine besondere Kunst, so ist es doch nur eine, die zugleich die ganze Kunst selber ist, und darum dürfen wir sie keinesweges betrachten, wie irgend ein anderes einzelnes Ding, oder einen besonderen Begriff, sondern nur als die Idee des Schönen selbst, die sich selbst offenbart, oder als die Kunst,

die nun in ihrem ganzen Umfange Poesie geworden ist. Dieses kannst du auch sehn an der ganz eigenthümlichen und zugleich die ganze Sprache durchdringenden Beschaffenheit, welche dieselbe durch die Poesie annimmt. Denn nicht bloß theilweise wird sie dadurch verändert, sondern sie bekommt durchaus eine andere Bedeutung, als im gemeinen Gebrauche. In den poetischen Ausdrucksarten, welche mit den Künstnamen Metapher, Gleichniß, und anderen benannt werden, zeigen sich Symbol und Allegorie nur im Einzelnen. Was aber die poetische Sprache überhaupt sei, wird erst durch fortgesetzte Betrachtung ihres ganzen Verhältnisses zur gemeinen erkannt. Das können wir indessen auch hier einsehn, daß sie nicht als Mittel der Darstellung oder Mittheilung allein die Kunst der Poesie begründet, sondern als die Selbstoffenbarung der in ihrem Handeln begriffenen, schaffenden Phantasie das ganze Dasein dieser Kunst umfaßt. Ihrem Wesen nach ist aber dieselbe dieses vollkommene Schaffen der Phantasie selbst, das von dem göttlichen Mittelpunkt ausgehende, sich selbst gestaltende Licht, welches zu seiner Gestaltung des Ueberganges in die hervorgebrachten wirklichen Dinge nicht bedarf. Vielmehr sind diese schon in ihrer ganzen Bestimmtheit in der Phantasie gegenwärtig; denn sonst könnten sie sich nicht in der Sprache allein entwickeln, sondern müßten sich in dem äußeren Stoff als Gegenstände verkörpern. Dieses, dächt' ich, Anselm, gäbe doch wohl genugsam zu erkennen, daß die Kunst der Poesie nicht durch das Darstellungsmittel der Sprache bedingt ist, sondern durch

ihr eigenes, ganz in dem Leben der Idee liegendes Wesen.

Wahr scheint mir das, sprach er, was du sagst; aber in der Sprache sind ja die Dinge überhaupt nur als Gedanken, und nicht als äußere Gegenstände.

Das wohl, versetzt' ich, aber auf welche Weise? Muß nicht die gemeine Sprache immer einen Unterschied zwischen den äußeren Dingen, wie sie wahrgenommen werden, und den Gedanken, die sich auf dieselben beziehn, voraussetzen? Beschäftigt sie sich nicht einerseits mit dem Besondern, und zeigt in sich selbst die Erscheinung der Außendinge und die Wirkung, welche sie auf die Wahrnehmung machen, und ist sie nicht wiederum auch der sich äußernde Begriff, so daß sie diesen theils in sich selbst entwickelt, theils auf die Erscheinungen bezieht? In der Poesie vorschwindet dagegen ja wohl dieser ganze Gegensatz?

Das, sagt' er, ist gewiß.

Nun wenn das ist, fuhr ich fort, wie kann er denn verschwinden, wenn nicht der ganze Umfang der Erkenntniß bloß durch die Idee bestimmt wird, und von derselben, als ihr eigenes Dasein ausgeht? Denn wenn irgend Wahrnehmung ihr von außen entgegen käme, so wäre auch der Gegensatz unvermeidlich. So aber ist es die Eine und selbe Idee, welche sich in der Phantasie schon von selbst als eine Welt der mannigfaltigsten Erscheinungen entwickelt, ohne an sich etwas anderes zu werden; und wiederum jede der besonderen Erscheinungen lebt frei für sich, ohne dem Begriff unterthan zu

ſein, weil ſie nichts anderes als das Daſein der Idee iſt. Darum kann die Poeſie niemals in der bloßen Aufnahme der äußeren Erſcheinung in die Erkenntniß beſtehn, welches beſchriebende Dichtung ſein würde; die alſo an ſich etwas widerſinniges iſt, weil es in der Kunſt gar nichts giebt, was, als bloß äußerer Gegenſtand gedacht, der Beſchreibung Stoff geben könnte. Nicht günſtiger iſt ihr aber auch der Verkehr mit Begriffen allein, worin das Erkennen als bloße Form der Verknüpfung und nicht als Lebenskraft der wirklichen Dinge thätig ſein würde. Wenn aber in der Entwicklung der Begriffe und in ihrer Anwendung auf das Beſondere das Lehren im gewöhnlichen Sinne beſteht, ſo ergiebt ſich hieraus, daß es auch keine lehrende Dichtkunſt geben kann. Ja eine jede Abſonderung des erkennenden Vermögens, jede Aeußerung eines nur inneren Zuſtandes ohne beſtimmte Geſtaltung der Idee als Stoff, iſt der Poeſie zuwider, weshalb auch Pindar von ſeiner Lehrerin Korinna getadelt wurde, daß er nicht Sagen und lebendige Geſtalten genug in ſeine jugendlichen Verſuche verwebt hatte. Was würde ſie erſt zu den Werken mancher neueren Dichter ſagen, worin die Poeſie nichts als unbeſtimmte Gefühle ausathmen, und der Muſik ihre Grenzen ſtreitig machen ſoll! Denn obwohl das Alterthum ſeiner ganzen Art und Weiſe nach weit mehr der Geſtaltung im Einzelnen bedurfte als unſere Kunſt, ſo liegt es doch im Weſen der Poeſie überhaupt, daß ſie nicht in allgemeine Betrachtungen oder Gefühle ohne ganz lebendige oder einzelne Geſtalten

zerfließen darf. Aus diesem allen siehst du wohl, daß diese Kunst durchaus, von aller anderen Berührung mit der Außenwelt frei, nur in diese übergeht durch die Sprache, weil sie allein in dem Gebiet der sich selbst schaffenden Erkenntniß sich vollendet, und ihre Außenwelt schon in sich trägt.

Du erhältst mich, sprach Anselm hierauf, noch immer im Schwanken. Denn betrachte ich die Poesie als eine besondere Kunst für sich, so erscheint sie mir als von allen anderen Künsten durch ganz bestimmte Merkmale verschieden; wenn ich dir aber zugeben muß, daß jenes vollständige Schaffen aus der Idee, und die vollkommene Bestimmung aller Gegenstände durch dieses Schaffen der Poesie allerdings zukommt, so dünkt sie mich dies nicht bloß mit allen anderen Künsten gemein zu haben, sondern sich darin nicht anders als die Kunst überhaupt zu verhalten.

Gut also, versetzt' ich, grade so mußt du es auch denken! Stelle dich mit mir in jenen Mittelpunkt des göttlichen Lichtes, welches, von dem Innersten der Phantasie ausgehend, sein Weltall aus sich selbst hervorbringt. Sobald du dasselbe sich brechen lässest an der äußeren Oberfläche der wirklichen, besonderen Dinge, so bist du aus diesem Urquell des Schaffens gerissen, und in jenes Gebiet versetzt, wo die Seele sich ins Unendliche beschäftigt, die Einzelheiten dieser Dinge mit der Einheit des Inneren zu verbinden, und das vollkommene Schaffen ist vernichtet. Wie aber kann es sich daran brechen, da es die ganze Oberfläche und Gestaltung dieser Dinge

schon

schon in sich selbst trägt, und überhaupt nicht zur wirklichen Erscheinung kommen kann, ohne dieselbe auf das genaueste begrenzt und ganz gerundet hervorzubringen! Es durchdringt also vielmehr vollkommen die Eigenthümlichkeiten derselben, indem es sie aus sich hervorbringt; und alles, was als Einzelnes und Zufälliges das Allgemeine der Erkenntniß trüben würde, muß hier schon in dem Wesen der Poesie begründet, und mit demselben gänzlich übereinstimmend sein. Die Phantasie, die auf solche Weise ihr eigenes Gebiet mit einer Welt von einzelnen und mannigfaltigen Wesen bevölkert, ist also nothwendig auch in sich unabhängig, vollständig und sich selbst genügend, so daß du ganz und gar nicht Unrecht hast anzunehmen, die Poesie müsse allumfassend und die Kunst überhaupt sein. Aber eben deshalb, um in sich selbst unumschränkt zu bleiben, schließt sie auch gänzlich die Außenwelt, als Gegenstand der Wahrnehmung von sich aus, wodurch sie eben eine besondere Kunst für sich wird. Dieses Ausschließen nun kann nicht von der Art sein, daß sie sich etwa ganz in den bloßen Gedanken, ohne alles Erscheinen nach außen zurückzöge; dann würde sie eben nicht allumfassend, noch vollständiges Dasein der Idee werden; sondern gänzlich entfaltet sie sich zwar nach außen, doch so, daß es nur ein Erscheinen der Phantasie als Thätigkeit, nicht als Gegenstand, sei, und hiedurch wird sie selbst zur Sprache. Dieses wäre denn, mein Freund, das Weltall der Poesie, welches du nur überschauen kannst von jener Warte des Mittelpunktes aus, von wo jeder Widerstand, den die

Oberfläche nur da, wo sie selbst sich befindet, hervorbringen kann, sich in lebendiges Wirken des Geistes auflöset, in welchem ja schon auch die Oberfläche als ihm gleichartig und übereinstimmend lag. Noch vollständiger kannst du indessen einsehn, wie allumfassend die Poesie ist, wenn du näher betrachten willst, daß sie durch ihre verschiedenen Arten alle Standpunkte der Idee umfaßt.

Ich würd' es gern hören, sprach er, wenn du mir auch diese bezeichnen wolltest, zumal da es mir scheint, als sei in dieser vollkommenen Einheit des Mittelpunktes und der Oberfläche, wie du es nennst, gar kein Grund einer Eintheilung zu finden.

Du giebst aber doch zu, fragt' ich ihn, daß in der Poesie das Wesen der Phantasie und ihr Dasein in den besonderen, wirklichen Erscheinungen auf das innigste und vollständigste vereinigt sind, und nicht das allein, sondern auch wodurch sie es sind, nämlich dadurch, daß in allem nur die Phantasie in ihrer ursprünglichen Thätigkeit gegenwärtig und nirgend in äußeren Stoff übergegangen ist?

Dies ist, versetzt' er, der Inhalt deiner ganzen Erklärung der Poesie.

Du stellst dir also, fuhr ich fort, die besonderen Erscheinungen, worin das Daseln der Phantasie besteht, auch nicht vor als das Körperliche oder den äußeren Stoff? Denn diesen sondern wir ja eben recht sorgfältig ab.

Nein, sprach er, ich sehe wohl, was du meinst,

daß ſich nämlich die Idee ausbilde in Einzelweſen, oder vielmehr in die beſtimmten Vorſtellungen von denſelben, die eben, weil ſie nicht in körperlichen Stoff übergehn, bei ihrer Einzelheit doch ganz in der Idee bleiben.

So iſt es auch recht, ſagt' ich. Meinſt du nun aber, daß dieſes Ganze, das wir Poeſie nannten, als ein mittleres Ding anzuſehn ſei, welches wir aus der Idee und dem Einzelnen zuſammengeſetzt hätten, oder ſiehſt du vielmehr ein, ſo etwas könne als eine mechaniſche, von äußeren Gegenſtänden abgeſehene Verbindungsart hier gar nicht vorkommen, ſondern das Ganze müſſe ungetheilt entweder als Idee, oder als Welt des Einzelnen, oder auch als beides zugleich zu betrachten ſein, weil eben das Weſen dieſer Kunſt darin beſteht, alles dieſes zugleich und als Eins und daſſelbe zu ſein?

Das letzte iſt wohl ohne Zweifel das richtige.

So behalte dieſes feſt und gehe mit mir weiter, indem du das Ganze nun zuerſt als Idee allein betrachteſt! Kann und darf dieſe etwas außer dem wirklichen Daſein beſtehendes ſein, wenn ſie doch mit demſelben, wie es ja die Kunſt überhaupt verlangt, Eins ſein ſoll, und muß ſie nicht ein durchaus wirkliches, gegenwärtiges und doch nur ſie ſelbſt in ihrer Ganzheit entwickelndes Leben annehmen?

Gewiß, das muß ſie.

Die Gottheit ſelbſt, lieber Anſelm, geht alſo durch dieſe Seite der Kunſt in ein ganz wirkliches Leben über, und in Perſönlichkeit, Handlung und alle Verhältniſſe

der mannigfaltigen Welt. Auf gleiche Weise kann aber auch das zeitliche Dasein der Einzelwesen hier nichts anderes sein, als die lebendige Idee, und wird also ein zwar ganz weltliches, aber doch ideales Leben. Beides ist von Anfang an, in dem ersten Aufleuchten, und in aller ferneren Entfaltung der Poesie ganz Eins und dasselbe; und wir hätten also hier wieder eine besondere Poesie, die aber zugleich die ganze Poesie überhaupt ist, und welche wir die epische nennen.

Wahrlich, sprach er darauf, der Name überrascht mich, obwohl ich das einsehe, daß hier die Poesie in einer ganz eigenthümlichen Gestalt erscheint.

Du wirst gleichwohl, versetzt' ich, bald erkennen, daß auch der Name nicht unrichtig angewandt ist. Denn erstlich erscheint doch in der epischen Poesie alles in wirklicher Thätigkeit und zeitlicher Handlung, und selbst die Gottheit nie als ein außerweltliches Wesen, sondern ganz persönlich in die Verknüpfungen des zeitlichen Handelns eingreifend; und zweitens, was eben so wichtig ist, erscheint dieses Handeln einzelner Personen dennoch als ein idealisches, als ein wesentliches, oder als die Handlung, die an sich und vorzugsweise Handlung genannt werden muß. Darum ist die Menschenwelt, die das epische Gedicht darstellt, schon an sich und nothwendig eine heroische, deren Begriff wir schon heute, wie du dich erinnern wirst, gefunden haben; denn sie ist zugleich die Idee des ganzen menschlichen Geschlechts und seines Handelns überhaupt, weshalb auch Homer nicht nur oft des gewaltigen Abstandes seiner Helden

von den Menschen seiner Zeit gedenkt, sondern auch jeden, er thue, wie er wolle, als vollkommen, göttlich und untadelig zu preisen pflegt. Noch deutlicher wird es dir indessen werden durch die Vergleichung mit den übrigen Gattungen.

So leite mich, sprach er, nunmehr zu diesen.

Nimm also, fuhr ich fort, nachdem du von der Idee zuerst ausgegangen bist, nunmehr das Einzelne und Zeitliche vor. Dieses ist als Ausdruck und Leben der Idee schon in der epischen Kunst mit enthalten; nicht wahr?

Ja wohl, versetzt' er, und, wenn es so nicht sein soll, so zeigt sich überhaupt nicht, wie es in der Kunst vorkommen dürfe.

Dennoch, sagt' ich, muß es auch an und für sich in der Kunst erscheinen, da wir ja gesehn haben, daß die ganze Poesie auch in ihm beruhe. Nun ist es doch in der epischen Kunst dadurch, daß die Idee sich ganz und gar in dasselbe verwandelt, und in Gestalt desselben lebt?

So war es.

Daß es also dort erscheint, sagt' ich, davon ist es selbst als Einzelnes nicht der Grund, sondern die Idee, welche durch dasselbe zum Leben kommt. Als Einzelnes dagegen ist es ja wohl nur der Grund davon, daß es nicht in der Idee, sondern bloß in der Besonderheit, und von der Idee geschieden ist?

Ja freilich; und deshalb, denk' ich, auch der Kunst fremd.

Wie darfst du so sprechen, fragt' ich, da es doch als Einzelnes auch die ganze Poesie begründen soll? Das freilich bleibt wahr, daß es nun von der Kunst nur in einem Gegensatze mit der Idee aufgefaßt werden darf; aber glaubst du denn nicht, daß dieser Gegensatz eben durch die Kunst zu vermitteln sei?

Gewiß, sprach er, meinst du nun doch eine Beziehung, wodurch dieses Einzelne als ein Abbild der Idee vorgestellt würde.

Nicht so wohl als ein Abbild, versetzt' ich, als vielmehr so, daß es aus derselben hergeleitet, und wieder durch das Ewige und Wesentliche seiner Einzelheit selbst, auf sie zurückgeführt wird; welches denn, um es gleich zu sagen, das Werk der lyrischen Poesie wäre. In dieser Gattung tritt die Poesie, welche in der epischen ganz in den Gegenstand übergegangen war, selbst hervor als die thätige Beziehung und der innere Zusammenhang, wodurch das getrennte vereinigt, ja zu Einem und demselben wird; und wenn in jener das Handeln in Stoff und Hervorgebrachtes der Kunst verwandelt ist, so zieht dieselbe hier allen Stoff in ihr Handeln hinüber, und stellt ihn nur im Lichte ihrer eigenen inneren Beziehungen vor. Deshalb giebt in der lyrischen Poesie der Dichter selbst sich oft als Kunstwerk hin, da sich in ihm die Poesie als jenes Handeln wirklich offenbart, und daraus ist denn wohl die Meinung entstanden, die lyrische Poesie unterscheide sich durch die subjektive Darstellungsart, die, in wie fern sie Wahres enthalte, zu prüfen uns von unserm Wege zu weit ab-

führen würde; auch liegt dazu mancher Grund in dem, was wir über den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven überhaupt ausgemittelt haben. Auf jeden Fall kann indessen dieses Verhältniß immer nur ein abgeleitetes sein; die lebendige, thätige Beziehung zwischen dem Wesen und dem Besonderen bleibt das Wesentliche, und diese kann sich wohl dadurch offenbaren, daß wir den Dichter selbst in seiner Persönlichkeit wirkend erkennen, nicht minder aber auch so, daß sich nur die Gegenstände ganz als solche auf dem Spiegel seiner Seele zeigen, wobei nach außen hin eine ganz objektive Darstellung möglich ist. Dieser Gegensatz der epischen und lyrischen Gattung wird dir nun wohl beider Wesen deutlicher machen.

Freilich, sagt' er darauf, ist es ein reiner Gegensatz, durch welchen du beide geschieden hast, so daß ich kaum noch einsehe, wie zwischen ihnen die dramatische Platz finden soll. Indessen denk' ich, daß diese letzte schwerlich mit irgend einer anderen verwechselt werden kann. Sonst aber hätt' ich manches, was ich kaum mit Sicherheit einer von jenen beiden unterordnen könnte.

Das kann wohl nicht anders sein, versetzt' ich, ehe du recht genau den Umfang und Inhalt eines jeden Gebietes untersucht hast. Dir aber alle Zweifel der Art zu lösen, das möchte wohl für heute unmöglich werden, und lieber wollen wir, dergleichen für andre Unterhaltungen versparend, uns heute nur über unseren Hauptzweck verständigen. Doch will ich dich wenigstens daran erinnern, daß nichts dem bloßen Stoff oder Gegen-

ſtande nach von irgend einer Gattung der Kunſt ausgeſchloſſen ſein könne. So geht die epiſche Behandlungsart, auf die es zur Beſtimmung der Gattung allein ankommt, von dem reinen göttlichen Weſen an bis in die Gegenwart und Wirklichkeit des zeitlichen Lebens, ſo daß, außer dem gewöhnlich ſo genannten Epos, ſich die Theogonien und myſtiſchen Darſtellungen Gottes und des Weltalls, wie Dante's, mit dem Rittergedichte, dem Roman, dem Mährchen, der Idylle, der Fabel, ja, was du vielleicht noch weniger glaubſt, mit der gnomiſchen Sittenlehre und der Satire, ſämtlich in einer Kunſtgattung vereinigt finden. In allen nämlich iſt dieſelbe Richtung, die göttliche Idee als gegenwärtige Thatſache, und darin die Gegenwart ſelbſt erhöht und im Licht eines göttlichen Daſeins darzuſtellen; welches freilich bei der Entſtehung der Welt auf andere Weiſe geſchieht als bei dem wirklichen, zeitlichen Leben, wo nicht ſelten erſt eine beziehende Betrachtung nöthig iſt, um das Zufällige in das Licht des Weſentlichen zu rücken. Dennoch wird auch durch dieſe nicht das innere Weſen der Gattung aufgehoben, wenn ſie nur ganz in den Stoff und Gegenſtand übergeht. Die lyriſche Poeſie iſt ſchwerer einzutheilen, weil das Sehnen und Streben zwiſchen dem Weſen und dem Einzelnen nicht durch ſo deutliche Ruhepunkte begrenzt iſt. Dennoch laſſen ſich auch darin verſchiedene Eintheilungsgründe auffinden, wenn hier das göttliche Weſen in der Entwickelung ſeiner Herrlichkeit, dort der innerſte Zuſtand des zeitlichen Geſchöpfes in ſeiner Beziehung auf das Ewige und Vollkom-

mene, das ihm in den verschiedensten Gestalten und Verhältnissen erscheinen kann, vorausgestellt wird; dann ist aber auch wieder bald bloße Darstellung eines Ideals welches das Ziel der Sehnsucht sei, oder einer Gemüthsfassung des strebenden Endlichen, bald das Gefühl, das von fremder Herrlichkeit hervorgelockt wird, oder von eigener Fülle überströmt, bald die verknüpfende und den inneren Zustand erst bestimmende Betrachtung der streitenden und einander suchenden Grundstoffe des Lebens, die Gestalt, unter welcher sich die Begeisterung selbst als Begeisterung offenbart, und so des Künstlers innerste Seele dem Tag entfaltet. Und eben weil diese vollkommen erkennbar und gleichsam sichtbar wird, verhält sie sich nicht mehr als bloßes Subjekt zu den Gegenständen, sondern wird selbst Gegenstand und löst in sich die Gegenstände auf. Unter jene verschiedenen Gesichtspunkte wirst du nun bei sorgfältiger Untersuchung den Hymnus, den Lobgesang, den Dithyrambus, das Lied, das betrachtende Gedicht, auch die Elegie und Epistel, und vieles andere, was verschiedene Namen, oder was auch noch gar keine haben mag, einfügen können. Für jetzt laß uns indessen nur gleich zur dramatischen Kunst übergehn.

Diese, sprach Anselm, lässest du also doch auch aus der Vereinung der epischen und lyrischen entstehn, wie es ja auch ihr bekannter Ursprung beweist, da in ihren Anfängen Erzählung Einer Person und Gesang des Chors mit einander abwechselten. Dieser Mischung ist auch das Griechische Drama in seinen Gesprächen und Chö-

ren treu geblieben, und in dem neueren ſcheinen doch immer noch dieſelben Beſtandtheile, wiewohl mehr in einander verſchmolzen zu ſein.

Dies Verſchmelzen allein, verſetzt' ich, mein lieber Anſelm, gäbe wohl immer noch nichts, als ein zuſammengeſetztes Ding, und das kann nie eine Idee, und alſo nach allem, was wir ſchon bemerkten, auch keine Gattung der Kunſt ſein. Daß jene beiden Gattungen auch in dieſer dritten enthalten ſein müſſen, das leidet freilich keinen Zweifel; denn in jeder müſſen ſich alle übrigen wieder finden; aber weil eben jede auch die ganze Kunſt für ſich iſt, ſo muß ſie auch ihr ganz eigenthümliches Weſen haben.

Nun, und welches iſt dieſes bei der dramatiſchen Kunſt?

Du ſiehſt doch, ſagt' ich, daß in den beiden anderen die Idee immer als etwas über dem gemeinen Leben oder als Ideal erſcheint? Denn ſo nennen wir die Idee in Beziehung auf das Wirkliche. Zur epiſchen nämlich gehörte, daß in dem Daſein der Idee ſelbſt das Zeitliche zu ihrem Ausdruck erhoben ſei, die lyriſche war aber mit eben dieſer Erhebung beſchäftigt.

So war es, ſagt' er; doch kann wohl in keiner Art von Kunſt ein ſolches Ideal fehlen.

Und doch, verſetzt' ich, ſtimmen darin alle überein, daß im Drama das wirkliche Leben vorgeſtellt werden ſoll, weshalb daſſelbe auch weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ein Ziel und gleichſam ein Maaß der Vollkommenheit vor ſich hat, wie die beiden anderen

Künſte, ſondern alles vor unſeren Augen als gegenwärtig vorgehn läßt. Findeſt du hierin nicht eine Andeutung, daß auf eine ganz neue und eigenthümliche Weiſe das Daſein der Idee ausgedrückt ſein müſſe?

Es wäre alſo, ſprach er, hier das wirkliche Leben auch der Beziehung beraubt, wodurch es uns zuvor allein, vermittelſt der lyriſchen Poeſie, zum Ideal zurückgeführt werden konnte? Wie löſeſt du dieſen Widerſpruch?

Ob es ein Widerſpruch, gab ich zur Antwort, ſein, und vielleicht auch bleiben muß, wird ſich noch zeigen. Aber das iſt freilich gewiß, daß Erhebung zum Ideal, nach der einen oder anderen Richtung hier gänzlich fehlt. Welchen anderen Ausweg giebt es aber dann, als dieſen, daß in dem zeitlichen und wirklichen Leben, als ſolchem, ſelbſt das Daſein der Idee dargeſtellt werde?

Wenn ich nur erſt wüßte, verſetzt' er, wie dieſes möglich iſt!

Freilich, ſagt' ich, nicht ſo, daß wir das wirkliche Leben ganz in ſeiner bloßen Zufälligkeit und eigentlichen Nichtigkeit auffaſſen, wie es überhaupt für die Kunſt nicht da iſt. Schön muß es bleiben, aber deswegen braucht es nicht zu erſcheinen, wie es mit der Gottheit ganz einig iſt, noch wie es in gegenſeitiger Beziehung mit derſelben ſteht; ſondern es kann ja auch ſo dargeſtellt werden, wie es in ſeiner Wirklichkeit zugleich ſein Weſen ausdrückt, alſo ein ſchönes iſt, und doch zugleich in ſeiner Zeitlichkeit und Nichtigkeit vor dem göttlichen Weſen erkannt wird. Ja es läßt ſich durch die

Kunſt, ſobald es ganz das gegenwärtige und wirkliche ſein ſoll, durchaus nicht anders faſſen. Denn ein Weſen trägt es in ſich, und iſt ewig und göttlich, ſonſt wär' es gar nicht; und dennoch iſt es nur einzeln und zeitlich, und ſteht als ſolches mit dieſem göttlichen Weſen im vollkommenſten Widerſpruche. Und weil dieſer Widerſpruch an ſich durchaus unauflöslich iſt, kann die wahre und ächte Wirklichkeit des Lebens nur dargeſtellt werden durch die Kunſt, in welcher die Idee als Weſen und als zeitliches Daſein gleich kräftig lebt. Das iſt ja eben das große und unendliche und nie zu bezwingende Räthſel, welches die unbegeiſterten Gedanken der Menſchen unaufhörlich beſchäftigt, daß in ihnen ſelbſt zwei Naturen wohnen, die ewige und die zeitliche, die ohne einander nicht ſein können, und doch einander gänzlich aufheben; dieſes treibt ſie zur Verzweiflung an der göttlichen Gerechtigkeit oder zum Hochmuth auf ihr eigenes Verdienſt, dieſes die Beſſeren auf die mannigfaltigſten Ausflüchte, um ihre Unruhe zu beſchwichtigen, und ſich eine Wahrſcheinlichkeit der Rettung vorzumalen, die ihnen durch keine Bürgſchaft geſichert wird. In dieſer Verwirrung und Zerrüttung tritt aber, um jetzt von der Religion zu ſchweigen, die Kunſt auf, und löſt nicht etwa, die Täuſchung aufzeigend, das Räthſel, ſondern bekräftigt erſt recht dieſes Verhältniſſes innere Wahrheit, damit das Räthſel darin von ſelbſt zergehe. Denn da, wo nicht etwa der Widerſpruch vermittelt, oder die Harmonie aufgelöſt wird, ſondern wo Harmonie und Widerſpruch ganz Eins und daſſelbe ſind, da wohnt

dieſe wunderbare Kunſt. Deshalb läßt ſie ſich auch durch nichts anderes erklären, ſondern nur durch ſich ſelbſt verſtehn, und nur durch ſie und in ihr verſtehn wir unſer Leben. Darum greift keine Kunſt ſo tief in unſer gegenwärtiges Daſein und unſere Stimmung über daſſelbe; und doch erhebt uns, gründlich verſtanden, keine ſo ganz über all unſer Bedürftiges und Uneiniges. Alle reizt ſie an durch die großen, aber keinesweges idealiſchen, ſondern ganz menſchlichen Begebenheiten, welche ſie in der Mitte des Volks, nicht dem bloßen Scheine nach, wie die gewöhnlichen, ſondern in ihrer inneren Wahrheit vorgehn läßt, und jeden auch den ſtumpfeſten, auch den, welcher zuerſt nur begierig war, irgend etwas buntes und lebendiges und ihm gleichartiges zu ſehn, treibt eine, wenn auch noch ſo dunkele Unruhe über ſein eigenes Daſein, zu einer Ahndung, daß ihm mit dem Vorhange der Bühne, wohl nochein anderer Vorhang, der undurchdringlich über der inneren Welt lag, aufgehn möchte. Und wenn auch nur wenigen dieſer ganz hinweggezogen wird, ſo werden doch gewiß die meiſten von einem Strahle des Lichts, der aus demſelben hervordrang, berührt und erfriſcht.

In deinen Preis der dramatiſchen Kunſt, ſprach Anſelm, ſtimm' ich vollkommen ein. Was du aber von ihrem eigentlichen Weſen ſagſt, das möcht' ich gern noch etwas näher an der Erfahrung und den Kunſtwerken aufgezeigt ſehn.

Dieſes, mein Freund, verſetzt' ich, kann doch nach unſerem gegenwärtigen Zwecke immer nur ganz im Allgemeinen geſchehn. Erinnere dich alſo, daß in der That

diese Dichtungsart das wirkliche Leben auffaßt, jedoch so, wie es zugleich sein Wesen in sich darstellt. Viele haben daher gemeint, das Drama enthalte das gemeine, alltägliche Leben, welchem unseligen Gedanken wir die ganze Flut von Familiengemälden und anderen Denkmalen der Geistlosigkeit schuldig sind, worüber ich dir nichts besseres zu sagen wüßte, als was Tieck in seinem Phantasus sagt. Nicht kleiner ist aber auch der Irrthum, daß es nur ganz vortreffliche Menschen und Handlungen, eine zum Ideal erhobene Menschheit aufführe, welcher die jetzt für die besten geltenden Dichter, Fouqué, Oelenschläger und auch Werner auf das Außerordentliche und Bedeutsame geführt, und dadurch nur allzu oft um das wahre Streben der Kunst betrogen hat. Am besten verräth sich auch dieses Mißverstehen dadurch, daß ein solches Idealisiren in das Außerordentliche und scheinbar Tiefe gewöhnlich seinen Zweck verfehlt, und die übertriebene Häufung der Thaten und Charakterzüge, oder das Arbeiten nach innerem Gehalte wohl noch eher ein Lächeln als Bewunderung hervorlockt. Ganz Recht hat dagegen Aristoteles, wenn er einen dramatischen Helden verlangt, der sich nicht durch Vortrefflichkeit noch durch Schlechtheit auszeichne, aber an Ehre und Macht auf solcher Stufe stehe, daß sich an ihm das Wesen des menschlichen Lebens recht deutlich offenbaren könne. Denn dieses Wesen soll sich offenbaren, und darin liegt alles; darin liegt auch jenes sogenannte Schicksal, dessen Namen wir als einen leeren Schall von allen eingebildeten Kennern bis zum herzlichen Ekel

wiederholen hören, das so manche neuere Dichter mit den umständlichsten Anstalten beschwören, und vielmals bei seinem Namen herbeirufen, worauf es nicht erscheinen will, indem es eben schon da, und in jedem wahrhaft erkannten Menschenleben von selbst gegenwärtig ist. Wie sind wir denn auch im Stande, dieses innere Wesen wahrzunehmen im wirklichen Leben, ohne daß uns der ewige Widerspruch zwischen dem Göttlichen darin, und der zeitlichen Erscheinung eben dieses Göttlichen, nicht des bloß Nichtigen, entgegenträte? Und dieser Widerspruch, der uns zerreißt, wo findet er seine Harmonie, als auf dem Standpunkte der Idee, wo er die Bedingung des Lebens, und zugleich die Aufnahme desselben in das Ewige selber ist? Aus dieser Einen Wurzel des wesentlichen Lebens gehn zugleich die beiden dramatischen Künste, die tragische und die komische, nach entgegengesetzten Seiten, aber mit derselben inneren Bedeutung hervor, und weit gefehlt, daß die eine idealisiren, die andere das grade Gegentheil des Ideals mit offenbar widersinnigem Bestreben aufstellen sollte, sind beide bestimmt, den wahren Gehalt des wirklichen Lebens auszudrücken.

Nun wahrlich, sprach Anselm, sonderbar und auffallend ist es doch immer, daß du beiden Arten des Dramas so ganz denselben Inhalt zusprichst, da die eine doch die Erhebung des Gemüths über die äußere Gewalt zum Ziele hat, die andere dasselbe recht dem Aeußeren und Zeitlichen unterwirft.

Du wiederholst, versetzt' ich, was noch bis auf

den heutigen Tag von den Kennern gesagt wird, wiewohl es unbegreiflich ist, wie man dieses Erheben der Seele über die Macht, die den Leib zerstört, als das Wesen der Tragödie ansehn kann, da offenbar das Zerstörende nicht eine äußere, rohe Gewalt ist, sondern die Gottheit selbst in uns, und das, was zerstört und in seiner Vergänglichkeit offenbart wird, nicht der Leib ist, sondern grade das Edelste in unserer Seele. Zerstört denn den Orestes äußere Gewalt, oder ein heiliges Naturgesetz, welches die Mutter schützte? Geht in ihm unter ein roher Trieb für das sinnliche Leben, oder die erhabene, durch Apollons Gottheit selbst angeschürte Begeisterung für den großen, schändlich gemordeten Vater, die sich über die Macht und die Rechte des Mutterblutes erhob? Wie unverständlich würde es dem Sophokles sein, wenn er sich loben hörte, daß sein Oedipus über die rohe Gewalt des Schicksals, die ihn von außen vernichtete, so schön seinen Geist erhebe, da er ihn doch recht als Märtyrer heiliger Gesetze geschmückt, und selbst seinen Untergang darum auf das höchste verklärt hat! Doch Beispiele zu häufen wäre leicht. Jede wahre Tragödie wird dir eins geben, und am tiefsten wirst du den ächten Sinn vielleicht da erkennen, wo die Erfolge keinesweges gewaltsam erscheinen, wie in Göthes Iphigenie und Tasso, und wo das Gewirre menschlicher Bestrebungen mannigfaltiger, und das Aufleuchten und die Verdunkelung menschliches Werthes in vielfachem Wechsel erscheint, wie beim Shakspeare, besonders in seinen historischen Stücken. Dasselbe aber ist es auch, wenn man

gegen-

gegenseits die Komödie als das umgekehrte Ideal bezeichnet, in welcher Behauptung wirklich fast mehr Frechheit als Kühnheit des Gedanken liegt. Vielmehr eben so, wie sich das Leben selbst in seinem eigenen Wesen zerstört, so wird auch dies Wesen gezwungen, in die ganze Nichtigkeit und Zufälligkeit des zeitlichen Lebens mit über zu gehn. Darin liegt derselbe Widerspruch, der sich auch nur auf demselben Standpunkte aufhebt, wo er an sich schon Harmonie ist. Und auch hier kannst du am besten die Gleichartigkeit beider Seiten aus solchen Werken lernen, wo nicht das rein lustige allein herrscht, sondern die inneren Gründe des Komischen mit zu Tage kommen, worin es wohl kein Dichter unserem Tieck zuvorgethan hat. Aber freilich, über diese und andere dahin gehörige Dinge ließe sich noch sehr vieles sagen, was wir lieber einmal in einem noch höheren Zusammenhange durchforschen wollen. Nur davor möcht' ich dich gern diesmal, wie sonst auch, warnen, daß du mir nicht, das wahrhaft Tiefe überflatternd, das scheinbar Höhere wählest. Ob du aber nun einsiehst, wie die Poesie zwar eine besondere Kunst, aber doch auch die Kunst überhaupt, und daß es mit ihren Arten eben so beschaffen sei, darauf sollst du mir nun endlich antworten.

Es wäre schwer, versetzt' er, mich darüber sogleich unbedingt zu entscheiden. Indessen kann auch das Verhältniß der einzelnen Gattungen der Poesie gegen einander gar nicht so viel bedeuten, da sie doch desselben Mittels sich bedienen; und wichtiger wird es sein, die

anderen Künste zu vergleichen. Denn ich sollte immer noch meinen, daß alle die ganz besonderen Eigenschaften, Zwecke, Gesetze, die etwa der Bildhauerei oder Malerei zukommen, doch zuletzt davon abhangen, daß beide Körper darstellen, aber die eine rund, die andere auf einer Fläche.

Bedenke doch nur, sagt' ich darauf, damit ich es dir auch an diesen Künsten zeige, ob sie bloß die Körper für sich darstellen dürfen, wenn sie Künste sein sollen, und ob es nicht Körper sein müssen, in welchen selbst die Idee lebendig ist. Das aber müssen doch wohl wieder solche sein, die von ihrer eigenen Seele, welche zugleich die allgemeine sein muß, angefüllt sind. Ueber alles dieses brauche ich mich nur auf unsere früheren Reden zu berufen, und vorzüglich auf das, was ich heut im Anfang unseres Gesprächs mit Erwin über die Natur ausgemacht habe.

Dies alles, sprach er, kann ich dir auch zugeben; nichts desto weniger bedienen sich diese Künste des körperlichen Stoffes und nicht der Worte, wie die Poesie, und zwar jenes Stoffes allein, so daß, wenn die Gegenstände auch vollkommen beseelte sind, dieses doch nicht von den Kunstwerken gelten kann.

Und weißt du auch, sagt' ich, warum es nicht von diesen gilt?

Weil die Kunst, sprach er, nicht das Leben ist, worin sich Seele und Leib beisammen finden, sondern nothwendig ein äußeres und einzelnes Mittel haben muß, worin sie ihr Bild des Lebens abdruckt.

Nun wahrlich, verſetzt' ich, ſage mir doch, aus wie viel Mitteln der körperliche Stoff herausgewählt, oder ob er nicht vielmehr die allgemeine Aeußerung der inneren Lebenskraft überhaupt iſt! Durch den Körper, den das Kunſtwerk erhält, unterſcheidet es ſich ja wohl in nichts von allen übrigen Dingen dieſer Welt, die als beſondere und für ſich beſtehende Einzelweſen alle mit Körpern bekleidet ſind?

Das wohl, ſprach er; aber in jedem dieſer Körper iſt ſeine Seele, das Kunſtwerk dagegen iſt bloß Körper.

Und die Seele, ſagt' ich, iſt in jedem anderen Körper durch ihre eigenthümlichen Aeußerungen zu unterſcheiden, und hat ein Verhältniß zu ihm, ſo daß ſie auf gewiſſe Weiſe von ihm begrenzt wird. Nicht wahr?

Dies gab er zu.

In der Kunſt aber, fuhr ich fort, iſt der Körper durch nichts begrenzt, ſondern ſelbſt auch zugleich die Seele; denn wie wäre es ſonſt möglich, dasjenige Weſen, deſſen Körper von ſeiner eigenen Seele ganz erfüllt, und nicht bloß von dem allgemeinen Geiſte der Natur abhängig iſt, durch den bloßen Körper abzubilden, ohne ein Mittel, wodurch auch noch die Seele beſonders daran dargeſtellt würde! Dieſes alſo grade, daß die Kunſt den Körper allein darſtellt, beweiſet uns nicht, er ſei ihr ein bloßes Mittel, ſondern er ſei ihr alles, und müſſe von einem Standpunkt aus erkannt werden, wo in dem beſonderen Körper die Idee des Körpers ge-

ſchaut wird, die zugleich ſeine Seele iſt. Eben dieſes iſt ja auch der Grund, warum die Kunſt, welche die äußere Geſtalt der Dinge bildet, ſich wieder in ſich ſpalten muß in Malerei und Bildnerei. Denn die Malerei ſtellt doch wohl nicht den Körper hin, ſondern bloß den Schein des Körpers, der vermittelſt der Verhältniſſe deſſelben zu Licht, Schatten, Entfernung vom Auge, und dergleichen hervorgebracht wird, und deshalb macht ſie ihn doch wohl zur Fläche, weil ſie ſich bewußt iſt, nicht den Körper ſelbſt, ſondern nur ſeinen Schein zu wollen?

So iſt es wohl, ſprach er.

Nun gut, ſagt' ich, die Malerei ſtellt alſo den Körper dar, wie er durch ein gewiſſes Mittel erkannt wird, und bloß im Verhältniß zu dieſer Erkenntnißart, alſo nicht als einen Gegenſtand für ſich, ſondern als die Erkenntniß eines Gegenſtandes. Was aber die Erkenntniß der Gegenſtände, als einzelner und körperlicher, vermittelt, iſt, wie du dich erinnern wirſt, das Licht. Sogar den Körper muß alſo die Kunſt, weil er doch zugleich im Erkennen und Wahrnehmen etwas geiſtiges iſt und durch das Licht in einen ganz geiſtigen Zuſammenhang gerückt wird, von zwei ganz verſchiedenen Seiten in ſich ſelbſt geſondert anſehn, um ihn nur in jeder vom höchſten und allgemeinſten Standpunkt auffaſſen zu können; woraus zwei ganz für ſich beſtehende Künſte hervorgehn. In der Bildhauerei nämlich iſt der Leib als Maſſe das ganze für ſich beſtehende Weſen, und die geſammte Seele hat ſich zu Stoff verdichtet, wogegen

in der Malerei der ganze Stoff sich aufgelöst hat in einen Schein für die Wahrnehmung, und nur da ist, in so fern sein Uebergang in Erkenntniß durch das Licht vermittelt wird.

Erlaube, sprach er hierauf, daß ich dir eine Bemerkung einwerfe, die aus deiner eigenen Schilderung des Zustandes der Seele in Beziehung auf das heilige Gebiet der Phantasie und das von dem heiligen ausgesonderte fließt. Setztest du da nicht die körperlichen Dinge und selbst das Licht an den äußeren Umfang der Erkenntnißwelt, der dem inneren Heiligthum entgegengesetzt war?

Aber wurde denn damals, erwiedert' ich, dieser Umfang von dem Heiligthum ausgeschlossen, und nicht vielmehr bewiesen, daß er, angeschaut von dem Mittelpunkte, wo allein die Kunst ihren Ursprung hat, mit in ihrer Herrschaft liege? Es ist ja ein eigenes Weltall, was sich die Phantasie durch die Kunst erschafft, in welchem also alles sein muß, was in dem Weltall überhaupt seinen Platz hat. Auch die Kunst muß also ihren Leib haben, der sich aber darin von dem natürlichen Leibe unterscheidet, daß er zugleich das ganze Wesen der Kunst und auch die Seele selber ist. Nun war ja aber auch der Leib in jenem Umfange auf eine doppelte Weise. Zuvörderst nämlich begrenzt durch alle übrige Materie, die mit auf dieser Oberfläche lag, und selbst die Seele so begrenzend, daß jenes einfache Licht derselben sich in dem Leibe, als dem von ihm selbst geschaffenen Gegenstande, gleichsam verdichtete. Aber völlig gebannt kann

die Seele auf die Art in den Leib nicht werden, sonst wäre derselbe nur ein Ding für sich, ein Stoff, in welchen sich die Thätigkeit der Seele als solche abgesetzt hätte, und worin sie erloschen wäre, die Seele selbst aber wäre ganz in diesen Stoff übergegangen und für sich nicht mehr da. Sobald sie also wirklich hervorbricht aus dem Leibe, so öffnet sich auch das Auge desselben, und umfaßt diese Welt der einzelnen, einander begrenzenden Körper als thätiges Erkennen, welches nicht möglich ist, wenn sie nicht auch auf eine solche Art da sind, daß sie in Einer verbundenen Erscheinung, diesem Erkennen dargeboten werden; und das, wodurch sie also erscheinen, ist eben das Licht. Du mußt aber nicht vergessen, daß alles dieses auf jenem Umfange gefunden wird, wo die Begrenzung und Besonderheit der Dinge nicht aufgehoben werden kann, wo sich also auch Körper und Licht gegenseitig begrenzen müssen. Was daraus entstehe, und in welchen Zustand die Seele dadurch gesetzt werde, davon haben wir schon im Anfang gesprochen. Jetzt frag' ich dich nur, ob du das damalige Bild der Welt nicht wirklich hier wieder erkennst.

Wohl erkenn' ich es, sprach er, und ich erinnere mich auch, daß du sagtest, von dem Mittelpunkte der Phantasie aus betrachtet, sei alle Begrenzung aufgehoben. Nur wie es dann überhaupt Malerei und Bildnerei geben könne, wenn nämlich der Körper nicht der Stoff ist, auf welchen das Bild der Idee hingeworfen wird, das muß ich fragen.

Nur nicht aufgehoben, versetzt ich, ist für die Phantasie die Begrenzung, sondern selbstgeschaffener Stoff ihres eigenen Daseins. So fern also der Körper als begrenzt, oder vielmehr in sich selbst vollendet, und einzeln für sich da ist, strömt in ihn das ganze innere Licht der Phantasie ungetheilt über, und durchdringt ihn vollkommen mit seinem Wesen, so daß die zufällige Begrenzung der Gestalt eben dadurch eine nothwendige und ewige wird. Hiedurch wird in der Bildhauerei der Körper aus dem Zusammenhange der Erscheinungen herausgehoben, und erhält ein eigenthümliches, ganz für sich bestehendes Leben. Denn was dem lebendigen Körper in seinem eigenen Inneren Bedürfniß zu seinem Bestehen ist, das ist aufgegangen in das vollendete Dasein des schön gebildeten, weshalb von ihm gilt, was Winkelmann über den Apollon vom Belvedere sagt: „Keine Adern noch Sehnen erhitzen und regen diesen Körper, sondern ein himmlischer Geist, der sich wie ein sanfter Strom ergossen, hat gleichsam die ganze Umschreibung dieser Figur erfüllt." Was ist aber dieser himmlische Geist anders, als jenes schaffende Licht der Phantasie! Vor diesem verschwindet auch die den Körper umgebende Außenwelt; denn da er selbst ein Weltall ist, wie könnte sein Dasein von irgend einem anderen abhangen? Nur durch die Zufälligkeit seiner eigenen Gestalt, die aber gänzlich mit seinem Wesen zusammenfließt, ist dieses Dasein und die Wirklichkeit zu erkennen, und jenes ist nicht mehr außer ihm, sondern eben dadurch ganz in ihm selbst gegenwärtig. Wer also ein Werk dieser Art

würdig genießen will, der gebe selbst den Zusammenhang mit der ganzen übrigen Welt auf, in so fern er außerhalb dieser Gestalt als unendliche Unvollkommenheit liegt, und versenke sich gänzlich in den Umfang dieses Einen Leibes, den es darstellt. Denn nur in solcher reinen Begrenztheit ist diese Kunst allumfassend, und wenn du von Grenzen derselben gegen andere Künste redest, so kann dieser Ausdruck nur für die Außenseite gelten, wo die verschiedenen Künste als neben einander liegend den gemeinen Erkenntnißarten erscheinen, und von ihnen verglichen werden können. Da muß sie freilich alles, was auf den Zusammenhang der Dinge im Lichte zielt, so sehr vermeiden, daß sie auch das Auge nicht als lebendiges Organ des Anschauens ausführt, sondern nur als Theil des Leibes andeutet. Alle Verbindung mehrerer Personen untereinander und mit der übrigen Natur muß sie meiden, oder sich dabei schon, indem sie die vollkommene Rundung der Gestalten aufopfert, in der erhobenen Arbeit und dem Schnitzwerk der Malerei nähern. Wenn sie aber gar sich auf die Färbung der Körper einlassen will, so wird sie widerlich und Grauen erregend. Und das nicht bloß, weil sie das Leben zu täuschend nachahmt, wo es uns nachher nicht wirklich erscheint, sondern weil auch die Phantasie, nachdem sie einmal in den runden Körper als in eine durch und durch gleichartige Welt gewiesen ist, und sich darin vollenden sollte, durch den Zutritt der Farben und des Lichtes in sich selbst auf das roheste zerrissen wird. Diese Grenzen der Kunst nach außen, mein Freund, entstehen

also keinesweges durch das Mittel, welches sie zu ihren Darstellungen wählt, sondern dadurch, daß jedes Mittel, wodurch sie sich offenbaren kann, von ihrem inneren Wesen aus eine ganz eigenthümliche und sich selbst genügende Natur annimmt. Denn das wirst du zugeben, daß um den runden Körper zu sehn, ebenfalls Licht nöthig ist, und daß wiederum alles, was sich durch die Wirkung des Lichts in Einer Fläche darstellen soll, auch Körper sein muß, so daß also die Mittel an und für sich in beiden Künsten dieselben sind.

Ich gestehe, sprach er, daß mir dieser Umstand schon früher Sorgen gemacht hatte, die ich nur jetzt noch nicht wieder anregen wollte.

Nun, sagt' ich, diese werden ja wohl am besten gehoben durch unsere jetzige Betrachtung. Denn wie in der Bildhauerei alles Körper ist, so ist in der Malerei jeder Körper als solcher doch nur Geist und in der geistigen Beziehung schwebend vorhanden. Sein ganzes Dasein besteht in der Art, wie er im Lichte schwimmt und sich im Zusammenhange der Wahrnehmung auf der Seele, der ihn das Licht zugetragen hat, abbildet. Denn nicht den leiblichen Stoff allein stellt die Malerei dar; wie könnte sie auch, da er gar nicht mehr in seiner eigenthümlichen für sich bestehenden Natur da ist, sondern als bloßer Schein für das Erkennen in der Fläche, worin ihn allein die Wirkung des Lichtes rundet? Er ist also da als Erkanntes und als Vorstellung, und bloß als diese, weshalb er auch den reinen Gedanken, wie er aus dem Innern der Phantasie hervorgeht,

in sich aufnimmt und lebendig ausdrückt. Dies eben ist das Wunderbare dieser Kunst, daß der Körper darin nur Schein, und eben deshalb fähig wird, die innersten Gedanken und den Zusammenhang und die Beziehungen der Dinge, nicht bloß in ihrer äußeren Begrenzung, sondern im Lichte der Phantasie zu offenbaren. So wie sich dieses Licht durch die Bildhauerei in den Körper verdichtet, so löset es vermittelst der Malerei alle Gegenstände durch das gemeinsame Mittel des erscheinenden äußeren Lichtes, in Einen Zusammenhang auf. Die für die einzelnen Körper zufälligen Wirkungen des äußeren Lichtes fallen in Eins zusammen mit der wesentlichen Vereinigung in dem geistigen. Ueberall ist also in dieser Kunst Beziehung, Inhalt, Entwickelung desselben, Zusammenhang, und gewaltig würde der irren, welcher die einzelnen Gesichter und Gestalten, die sie ausführt, an und für sich als abgesonderte Gegenstände beurtheilen wollte. Denn selbst da, wo der Künstler in die Zeichnung und Form der Körper die meiste Bedeutung legt, ist es dennoch Bedeutung, und es strahlt von dem Antlitz oder von der Gestalt die Beziehung auf den Gedanken oder auf die übrige Welt aus. Diese Kraft der Idee glaubt man aus den Gesichtern des Leonardo als das erscheinende Licht selbst hervordringen zu sehn; mit sanfter Milde verbreitet sie sich meistens beim Raphael durch die körperlichen Erscheinungen als ein zartes inneres Band, welches die verschiedenen Gestalten zu einer gemeinsamen Harmonie verknüpft. Aber am deutlichsten und am reinsten überwiegend ist diese Har-

monie in die Erscheinung übergegangen in den Werken des Correggio. Alle Gestalten spielen bei diesem in dem gemeinsamen Strahle, durch den sie belebt werden; ja oft würden sie für sich weder schön noch verständlich sein, während sie als Töne in dem vollen Akkorde seines Lichtspiels göttliche Gedanken in das erscheinende Leben hervorlocken. An ihm läßt sich am deutlichsten die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Kunst erlernen, wenn gleich vielleicht in Raphaels Werken der Gedanke noch mehr allmächtig genannt werden kann, welcher darin die Körper an sich selbst und mit mäßiger Beziehung auf einander zu rein geistigen Erscheinungen umschafft. Darum also ist die Malerei so unendlich reich und mannigfaltig, und ihre Begrenzung nach außen fällt nicht beim ersten Anblicke so auf, wie die der Bildhauerei. Wie leicht sie aber ihrem Standpunkte nach mit dieser verwechselt werden kann, mögen dich die Werke so vieler neueren Meister lehren, welche das Leben zu veredeln glauben, wenn sie es in die Gestalt des kalten Steines bannen. Doch genug hievon! Ich wollte dir nur recht deutlich zeigen, daß auch in jeder von diesen körperlichen Künsten nicht bloß ein Abbild der Idee auf einem besonderen Stoffe, sondern die ganze, allumfassende Idee selbst gegenwärtig sei.

Der Gegensatz, sprach Anselm darauf, den du hier zwischen der Bildhauerei und Malerei festgestellt hast, muß ohne Zweifel der richtige sein; denn er trifft offenbar völlig zusammen mit dem Gegensatze der Natur und Freiheit und mit dem der alten und neuen Poesie, die wir früher betrachtet haben.

Dies, versetzt' ich, ist im Ganzen wahr; dringe jedoch nicht zu scharf auf diese Uebereinstimmung. Denn alles auf dieselbe Grundlage zurückzuführen, ist zwar in gewissen Fällen die Forderung der Philosophie; oft aber ist es verdienstlicher, das Besondere in seiner Eigenthümlichkeit recht scharf zu unterscheiden. Sonst hättest du auch wohl Recht den Gegensatz der epischen und lyrischen Poesie mit dem eben aufgestellten zu vergleichen, um so mehr, da es auch Arten Einer Gattung von Kunst sind, die sich hier von einander trennten. Doch wichtiger ist mir, daß du einsehest, wie nicht der äußere Stoff der Grund zur Eintheilung der Arten der Kunst sein kann, sondern das Gesetz, wonach dieser Stoff das Wesen der Phantasie ins Leben überführt, und selbst in derselben besteht.

Ich will zugeben, erwiedert' er, daß mich der Ausdruck des Abbildes irre geführt hat, indem ich mich dagegen auflehnen wollte, daß du im Kunstwerk durchaus gar nichts anderes, als das Wesen und die Idee selbst erkennen wolltest. Was nun die Eintheilung der Kunst betrifft, so muß ich wohl im Wesentlichen darin mit dir übereinstimmen, wenn mir auch der Hauptgedanke, zu dessen Beweise sie dienen sollte, noch nicht zur vollen Ueberzeugung geworden ist. Indessen erlaube mir, noch einen Augenblick bei diesem Gegenstande zu verweilen. Du verglichest mit dem Gegensatze der Bildhauerei und Malerei auch den der epischen und lyrischen Poesie. Sollte man nicht erwarten, daß zwischen jenen beiden Künsten auch eine solche mittlere liege, wie die dramatische zwischen den beiden anderen Poesien?

Du wirst dich wohl erinnern, sagt' ich darauf, daß wir auch die dramatische Poesie nicht gradezu nur als ein Mittelglied zwischen den beiden anderen ansehn durften. Davon aber auch abgesehn, was könnnte wohl hier jenes wirkliche, gegenwärtige Leben darstellen, welches doch als solches seine Idee schon in sich trug, und dadurch der Stoff der dramatischen Kunst wurde? In der Bildhauerei und Malerei liegt diese Wirklichkeit in der That nicht; denn in jeder von diesen sammelt sich das ganze Weltall unter einen ganz eigenthümlichen Standpunkt, wodurch zwar das volle Leben der Idee dargestellt, aber doch die Wirklichkeit über sich selbst erhoben wird. Bist du nicht dieser Meinung?

Davon, sprach er, ging ich eben aus. Du hattest Recht zu bemerken, daß so, wie der Bildhauer oder Maler den Körper darstellt, derselbe nie in der Natur vorkommen kann, daher es eben widersprechend ist, solche Kunstwerke nach der Wirklichkeit zu beurtheilen. Jede dieser Künste muß, wie du es entwickeltest, die Erscheinung einseitig auffassen um sie zur Idee zu erheben, und deshalb scheinst du mir sie eben mit der epischen und lyrischen Poesie zu vergleichen. So glaub' ich dich richtig zu verstehn.

Ganz recht, sagt' ich, hast du mich verstanden. Woher aber kam denn jenes einseitige Auffassen der Erscheinung? Nicht daher, daß ein Wesen, worin Leib und Seele sich vollständig durchdringen, als Erscheinung entweder ganz körperlich oder ganz geistig dargestellt werden mußte, damit jedes mangelhafte und stets un-

vollendete Verhältniß, wie es in der gemeinen Wirklichkeit zwischen dem Erkennen und dem Stoffe gefunden wird, gänzlich verschwinde?

Allerdings war dieses der Grund.

Woher also, fuhr ich fort, können wir hier die Wirklichkeit nehmen, als aus eben diesem Verhältniß des Erkennens und seines Stoffes selbst, nur in so fern es nicht ein mangelhaftes und zufälliges, sondern ein allgemeines und nothwendiges, aber doch ein wirkliches ist!

Wo aber, sprach er, findet sich dieses so gedachte Verhältniß in allen diesen Bedeutungen?

Siehe zu, versetzt' ich, ob es nicht da statt findet, wo der körperliche Stoff und das Erkennen rein von einander geschieden sind, jener als bloßer Gegenstand, dieses allein als das, was den Gegenstand aufnimmt. Dies ist in der That ein ganz wirkliches Verhalten beider gegen einander; doch muß darin auch das Wesen enthalten sein, und zwar unmittelbar, und von selbst darin gegeben, wenn es unseren Forderungen genügen soll. Nicht wahr?

Freilich, sagt' er, und das ist eben die Schwierigkeit.

Laß uns also, versetzt' ich, diese ganze Lage der Dinge recht genau betrachten. Der Körper ist darin doch wohl bloß Stoff und Gegenstand und Masse, gilt also nicht für belebt und beseelt, wie vorher, sondern einzig und allein für das, was das erkennende Vermögen begrenzt und ausfüllt; er soll aber dennoch, in die-

ſem bloß äußeren Verhältniß zugleich das Daſein des Weſens und der Idee ſein. Und iſt er dieſes nicht, wenn er nach einem allgemeinen Geſetz erkannt wird, welches in ihm ſelbſt vollſtändig zur Wirklichkeit gelangt? Denn indem er ganz dem Geſetze angemeſſen wäre, welches im Erkennen als allgemeine Regel enthalten iſt, würde er zugleich ein vollſtändiger Ausdruck dieſes Erkennens, und fiele ganz mit demſelben in Eins zuſammen.

In der That, das könnte ſein, was wir ſuchen.

Zwiſchen dem Körper ſagt' ich, und dem allgemeinen Geſetze muß alſo etwas ſein, was zugleich in beiden und von beiden angefüllt iſt, nur in dem einen als Erſcheinung, in dem anderen als Erkenntniß. Und iſt etwas dergleichen nicht der Raum?

Gewiß, antwortet' er; denn der Raum iſt die Form, unter welcher die Materie angeſchaut wird, und iſt nichts wirkliches ohne dieſe.

In den Raum alſo, fuhr ich fort, iſt die ganze Materie, in ſo fern ſie wahrgenommen wird, und auch das Erkennen, in ſo fern es ſie wahrnimmt, zugleich gegenwärtig; denn außer dem Raume kann es keine Materie wahrnehmen. Derſelbe trägt aber als Erkennen gewiſſe allgemeine Geſetze in ſich, welche in Beziehung auf das Beſondere im Raume das Maaß genannt werden, und die Meßkunſt begründen. Nach dieſen Geſetzen alſo muß die Materie erkannt werden, wenn darin wie die Kunſt es verlangt, die Erſcheinung mit der Idee Eins werden ſoll.

Die Materie aber, fiel er ein, wird dieſem Maaße niemals entſprechen, da ſie nicht bloß die allgemeine Form des Raumes in ſich enthält, ſondern eine unendliche Mannigfaltigkeit der Geſtaltung.

In der gemeinen Erſcheinung, erwiedert' ich, fehlt freilich dieſe Uebereinſtimmung. Dafür aber giebt es eben eine Kunſt, die in der Phantaſie lebt, in welcher von Anfang an jene allgemeine Einheit, welche die Geſetze des Raumes beſtimmt, mit der im Raum erſcheinenden Materie und ihrer Geſtaltung vollkommen zuſammenſtimmt. So wie alſo der Raum zwiſchen dem Erkennen und dem Stoff, ſo iſt im Raume zwiſchen dem allgemeinen Geſetze und der beſonderen Geſtaltung ein beide vollkommen vereinendes Band, welches wir das Verhältniß nennen, und in deſſen Mitte hat die Kunſt, die auf dieſem Wege ſich entwickelt, die Baukunſt, ihren Sitz.

Ich erkannte leicht, ſprach er, daß von dieſer die Rede ſein würde. Doch vieles bleibt mir noch dunkel. Schon zwei Hauptfragen ſtören mich. Erſtens: wie kann das bloße Verhältniß, welches ein Gegenſtand der Meßkunſt, und etwas ganz abgezogenes iſt, eine ſchöne Kunſt begründen? Und zweitens: wie kann die Baukunſt, welche doch augenſcheinlich aus dem ſinnlichen Bedürfniß ihren Urſprung genommen hat, anders, als der Zweckmäßigkeit wegen, auf das Maaß zurückgeführt werden, und doch die göttliche Idee ausdrücken?

Wir wollen, ſagt' ich, um uns hierüber zu beruhigen, ſtufenweiſe und ſtreng entwickeln, was in unſerer

Her-

Herleitung der Baukunst liegt. Zuvörderst scheint die diese Kunst von der Nothdurft und Zweckmäßigkeit auszugehn, und so wird sie von vielen beurtheilt. Wenn sie sich aber auch anschließt an das sinnliche Bedürfniß des Schutzes und der Bedeckung, kann man deswegen unbedingt behaupten, daß sie aus demselben hervorgehe, und sollte man nicht vielmehr daraus, daß sie die Seele so unglaublich erhebt, ganz das Gegentheil schließen, das müsse nämlich wohl nicht die wahre und höchste Baukunst sein, die sich bloß mit der Errichtung oder selbst mit der Verzierung der Wohnhäuser beschäftigt? Warum sie sich aber an jene Verhältnisse der Zweckmäßigkeit anschließt, das ist wohl klar, wenn wir bedenken, wie sie die Materie als bloßen Stoff behandelt, der dem Gedanken gegenübersteht, und wollten wir darum gleich eine solche Bestimmung für das Bedürfniß annehmen, so wäre das nicht besser, als wenn man dem Drama, weil es das wirkliche Leben darstellt, die knechtische Nachahmung des ganz gemeinen aufbürdet. Dagegen lehnt sich denn aber auch das ganze Wesen dieser Kunst auf. Denn soll die Gestaltung der Regel und dem Maaße vollkommen entsprechen, so müssen auch Zweck und Mittel ganz und gar in ein gemeinsames drittes verschmolzen sein. Dieses dritte aber ist das Verhältniß, an welchem ohne Störung die äußere Masse in unseren Verstand aufgenommen, und dieser in jene hinüber geleitet wird. Und eben dieses bringt die ganz eigenthümliche Wirkung dieser Kunst hervor. Denn nicht in dem für sich bestehenden, lebendigen Einzelwesen er-

ſchöpft ſich ihr Wirken, wie das der Malerei und Bildhauerei, ſondern in dem Verhältniß zwiſchen der wahrgenommenen Materie im Raume und dem wahrnehmenhen und doch geſetzmäßigen Erkennen, welches, als ein ganz allgemeines, ſich doch in der wirklichen, beſtimmten Geſtaltung vollſtändig offenbart. So darfſt du nicht ſagen, jene Geſetzmäßigkeit in ihren Werken ſei etwas abgezogenes; denn ſie offenbart ſich in einer ganz gegenwärtigen Form, in welcher auch Stoff und Erkenntniß etwas ganz wirkliches und einzelnes werden, ja beides geht ſo in einander über, daß der unbeſeelte Stoff ſelbſt als organiſch erſcheint, und ſeine Geſtaltung ſich bald der menſchlichen, bald der Pflanzenbildung nähert, das Verhältniß alſo nicht von außen hinzugethan wird, ſondern aus der Maſſe ſelbſt erwächſt. Wer die Säulenbündel altdeutſcher Kirchen, und die himmelhoch ſich wölbenden Zweige, in welche ſie aus einander treiben, recht lebendig anſchaut, dem wird das Sprießen und Drängen nach oben und der pflanzenartige Wachsthum nicht verborgen bleiben. In der ioniſchen Säule dagegen zeigt ſich am lebendigſten die üppige und weiche Fülle, der man mit dem Auge die darunter verſchloſſene Lebenswärme anzufühlen glaubt. Darum eben beſtimmt alſo das ſchöne Bauwerk ſo ganz unſer Gemüth und ſetzt daſſelbe in eine durchaus eigenthümliche Verfaſſung, weil das Gemüth ſelbſt nach ſeinen allgemeinen Geſetzen, in die gegenwärtige, aus ſich ſelbſt treibende Geſtaltung mit aufgeht. Muß nun nicht ſolche Verſchmelzung der Form des Wahrneh-

mens mit seinem Gegenstande nothwendig die Aeußerung einer Idee sein?

Sie muß wohl, sagt' er, denn ohne dies wäre solche Durchdringung, welche die bloße Zweckmäßigkeit nicht darbietet, unmöglich.

Und was ist es denn nun, fragt' ich weiter, was sich hierin äußert? Kann es etwas anderes sein, wenn es die wirkliche und lebendige Idee, und doch kein beseeltes Einzelwesen ist, als das Wesen überhaupt, oder die Gottheit, in welcher allein diese Harmonie als allgemeines, ewiges Dasein von Anfang an vollendet ist?

Wahrlich, versetzt' er, es kann nichts anderes sein.

Nichts anderes, sagt' ich darauf, kann also auch in diesem reinen Verhältniß der räumlichen Gestaltung wohnen, als die Gottheit selbst. Demjenigen also eine Wohnung in besonderer Gestalt zu geben, der kein Bedürfniß derselben hat, und dessen Wohnung der gesetzmäßig erfüllte Raum, das heißt das Weltall ist, darauf geht diese Kunst hinaus. Jedes ihrer Werke ist darum eine solche Welt, und ein Haus einer Gottheit, sollte sie auch durch ganz verschiedene Aeußerungen darin erscheinen. Denn die allgemeinste und höchste Bestimmung der Baukunst bleibt zwar, der Gottheit Tempel zu geben; doch läßt sich diese Aufgabe auch durch viele abgesonderte Aeußerungen der Idee im Staat und selbst bis in das bürgerliche Leben hinein verfolgen; nur das Bedürfniß muß nie das bestimmende sein. Ja erst dann würde die Kunst, wenn es möglich wäre, ihr vollständiges Wirken erfüllen, wenn sie unser ganzes wirk-

liches Leben mit einer solchen göttlichen Wohnung umgäbe, und uns so überall an den Anblick der Schönheit und Harmonie gewöhnte. Aber das beweist freilich, daß sie gänzlich entwürdigt ist, wenn sie zur bloßen Verzierung der Wohnhäuser gebraucht wird, während die Kirchen und Staatsgebäude kaum einem menschlichen Aufenthalte gleichen. Ganz anders dachten unsre deutschen Vorältern, welche gern Jahrhunderte auf die Ausführung Eines Gotteshauses wandten. Indessen laß uns davon schweigen, und sage mir nur, ob du nicht auf gewisse Weise in der Baukunst das verarbeitet siehst, was auch der Urstoff der dramatischen Poesie war?

Ich seh' es ein, sprach er, daß zwischen beiden eine gewisse Gleichartigkeit statt findet. Denn wie das Drama nicht ein erhöhtes, und dadurch gleichsam fremdes Leben darstellt, sondern das gegenwärtige vor unsern Augen werden läßt, so bildet auch die Baukunst keine persönlichen, von der Idee erfüllten Einzelwesen, die wir als Ideale ansehn müßten, wie sie die Bildhauerei und Malerei schafft, sondern umgiebt uns mit einer kunstgemäßen und schönen Gegenwart, deren nächste Wirkung unsere eigene Stimmung ist, die aus der Betrachtung der Werke jener anderen Künste doch immer nur als abgeleitet hervorgehn kann. Dies ist wohl auch der Grund, warum zur wirklichen Vorstellung des Drama schöne Baukunst so wichtig ist.

Ohne Zweifel, versetzt' ich. Hast du aber nicht Lust bekommen, nun auch noch die einzige Kunst zu betrach-

ten, die uns nach Aufzählung aller anderen noch übrig blieb, die Musik?

Wäre denn dies, fragt' er, wirklich nur noch die einzige?

Ich dächte, versetzt' ich. Denn von der Poesie, Bildhauerei, Malerei, und Baukunst haben wir gesprochen. Es kommt nur darauf an, ob du etwa die Reitkunst und schöne Gartenkunst auch hieher zählen möchtest.

Die erste gewiß nicht, sagt' er, weil sie vom blossen Bedürfniß ausgeht. Die zweite dagegen könnte wohl als eine lebendige Landschaftsmalerei gelten.

Eine Malerei, fragt' ich, nach unserer Erklärung, deren Gegenstände körperlich wären? Ja eine Kunst, die nichts schüfe, und nur die Natur, wie sie gegeben ist, zu einem zierlicheren Aussehn bearbeitet?

Ich gebe sie dir preis, versetzt' er. Was aber hältst du von der Tanzkunst und Schauspielkunst?

Daß sie, erwiedert' ich, mit zur dramatischen Kunst gehören, welche sich vorzüglich in der des Schauspielers nur auf einer gewissen Stufe und nach Einer Seite zu lebendig wiederholt. Sie können also nicht Künste für sich genannt werden, sondern nur Aeußerungen oder besondere Richtungen jener bekannten; und die Musik wird also wohl allein übrig bleiben. Woraus meinst du, daß sie entspringe?

Aus der Zeit, sprach er, und dies war ja auch deine Meinung, als du uns neulich die vollkommene

Geſetzmäßigkeit der Muſik faſt eben ſo ſchilderteſt, wie wir jetzt die der Baukunſt gefunden haben.

Die Zeit, ſagt' ich darauf, iſt aber doch, wie der Raum, auch etwas der Art, worin das Allgemeine im Erkennen mit dem Einzelnen und Beſonderen verſchmilzt, oder eben eine ſolche Form, wodurch das Einzelne in die Erkenntniß aufgenommen wird. Iſt nun das, was hier aufgenommen wird, eben derſelbe äußere Stoff, wie der im Raume?

Keineswegs, verſetzt' er. Denn der Stoff iſt in der Zeit immer nur, in ſo fern ſich durch die Reihe der Vorſtellungen von demſelben unſer einfaches Bewußtſein fortſetzt, und gleichſam wiederholt.

Was kann es denn aber, fragt' ich, ſonſt für ein Stoff, oder was für Aeußeres und Beſonderes ſein? Muß es nicht ein Erkennen ſelbſt ſein, das ſich als bloß Beſonderes und Zeitliches ohne allen allgemeinen Begriff äußerlich und auf wahrnehmbare Weiſe offenbart?

Anders kann es nicht ſein, verſetzt' er. Auch iſt es klar, daß ſich die Seele auf dieſe Art als ſelbſtthätig und doch wahrnehmbar durch den Laut äußert.

Du haſt Recht, ſagt' ich. Wie ſich aber dieſes durch den Laut offenbarte Innere der Seele zu dem äußeren Stoff in der Baukunſt verhalte, wirſt du auch wohl bemerken.

Es wird, ſprach er, wohl eben ſo ein Stoff ohne alle Einheit ſein, wie jener, und auf eben die Art in den Begriff oder das Maaß zuſammengefaßt werden.

So muß es ſein, verſetzt' ich. Jener Stoff der

Baukunſt iſt, in ſo fern er bloß äußerlich erſcheint, ganz ohne Seele; die Seele aber iſt auch in der mannigfaltigen äußeren Erſcheinung überall gegenwärtig; folglich wird ſie, von dem Stoff entblößt, auch ihrerſeits als bloß äußeres Daſein für ſich leben müſſen. Im Laute lebt die Seele ſelbſt in zerſtreuter, wahrnehmbarer Mannigfaltigkeit, und darum iſt er eben der Urſtoff der Sprache, durch welche ſich auch das Allgemeine der Seele auf beſtimmte und organiſche Weiſe in denſelben geſtaltet. In der Kunſt bewirkt ſie das, wie wir geſehn haben, durch die Poeſie. Wird ſich nun die Muſik zu dieſer nicht verhalten müſſen, wie die Baukunſt zur Bildhauerei und Malerei?

So ſcheint es, ſprach er; und doch ſchien die Muſik vorher nicht mit der Poeſie, ſondern mit der Baukunſt, der ſie entgegengeſetzt war, in demſelben Gebiete zu liegen.

Daran hindert auch nichts, verſetzt' ich. Denn in beiden iſt ein mannigfaltiges, von aller Einzelheit und organiſchen Vollendung entblößtes Daſein der Stoff der äußeren Erſcheinung, der gleichwohl eben dadurch, daß er dem allgemeinen Geſetze des Erkennens vollkommen angemeſſen wird, und in daſſelbe aufgeht, die Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, oder die Idee, zum wirklichen gegenwärtigen Leben bringt. Die eine von beiden ſchließt ſich aber an die körperlichen Künſte an, weil das Beſondere für ſie der körperliche Stoff iſt, welcher ſich der Wahrnehmung zur Aufnahme darbietet; die andere an die geiſtige, weil ihr Beſonderes, der

Laut, aus dem Inneren kommt, und die Selbstoffenbarung dieses Inneren ist, wodurch es erst wahrnehmbar wird. Denn nicht als Mittel der Mittheilung an andere darfst du den Laut betrachten, wie er in der Kunst erscheint. Aus dieser schiefen Ansicht entsteht so häufig das Mißverständniß der Musik, und vieles, was als Aeußerung und Erscheinung des Gemüthes für sich die herrlichste Wirkung thut, wird verkehrt und unverständlich, wenn man es von diesem Standpunkte der Zweckmäßigkeit aus begreifen will. Selbst bei dramatischer Musik, wo mehrere Personen sich gegen einander äußern, bleibt doch die gegenseitige Mittheilung immer dem Sinne des Kunstwerkes im Ganzen, der Selbstoffenbarung eines Zusammenhanges von Ideen, unterworfen.

Ich glaube dich hierin zu verstehn, sprach Anselm darauf. Wenn nämlich der Zuhörer, wie in der Baukunst der Beschauer, mit seiner ganzen Seele in das Kunstwerk hineingezogen wird, so kann er sich auch nicht mehr in einem äußeren Verhältnisse des Auffassens zu demselben denken, und so verschwindet der Zweck der Mittheilung.

Du siehst es, versetzt' ich, ganz richtig an. Damit wir aber diesen Gegenstand, und so die ganze Untersuchung beendigen, laß uns ihn nochmals kurz von allen Seiten betrachten. Durch den Laut, sagten wir, kommt die Seele allein für sich als thätiges Leben zur sinnlichen Erscheinung, der Laut ist ihre äußerste Darstellung in der mannigfaltigen, wechselnden Besonderheit. Er drückt also zunächst aus den augenblicklichen Zustand

der Seele in ihrer Berührung mit der Außenwelt, den wir Empfindung nennen. Aber nicht bloß in dem lebendigen Wesen, auch in dem leblosen wohnt eine Seele, die allgemeine Seele der Natur, welche sich bei der Berührung der Körper ebenfalls durch den Laut äußert, und eine dunkle allegorische Beziehung auf die Bedeutung der menschlichen Stimme in sich trägt. Diese Bedeutung des Lautes nun ist es, welche den viel verbreiteten Wahn hervorbringt, die Musik sei nur zur Erregung der Empfindungen und Leidenschaften bestimmt, wodurch sie ganz herabgewürdigt wird zur sinnlichen Lust, da sie vielmehr das äußere Dasein der Seele in den Empfindungen zur Gesetzmäßigkeit und höchsten Ordnung erheben soll. Ganz so, wie sich die Baukunst an das Bedürfniß anschließt, ohne daher zu stammen, verknüpft sich auch die Musik mit dem Wechsel der Lust und Unlust, der sich aber ganz verwandelt und versöhnt hat in der reinen und allgemeinen Einheit des Erkennens, die alle Besonderheit demselben vollkommenen Maaße unterwirft. Das Mittel der Verbindung zwischen dem Maaße und dem Gemessenen ist aber die Zeit welche überhaupt nur die Beziehung des Begriffs auf das ganz einzelne, und stets wechselnde Mannigfaltige möglich macht. In der Zeit ist der durch Empfindung unendlich veränderte Laut mit dem einfachen Gesetze der Erkenntniß Eins und dasselbe. Durch die Zeit kommt in ihn selbst eine regelmäßige Abstufung, wodurch er zum Tone wird, und zugleich das Gesetz, wodurch die wechselnden Töne in ein vollendetetes Ganzes auf-

genommen werden. Wo aber das höchste Gesetz der Einheit mit dem mannigfaltigen Dasein vollkommen Eins ist, da ist, wie wir es immer gefunden haben, die Gottheit gegenwärtig. So löst diese Kunst unser eigenes Dasein, als zeitlicher und empfindender Geschöpfe, in das göttliche Wesen auf, und keine der andren vermag so durch und durch unseren gegenwärtigen Zustand zu bestimmen und zu erhöhen. Sie wirkt mit unwiderstehlicher und fast schonungsloser Gewalt; und wenn selbst die Baukunst nur dadurch unser Gemüth beherrscht, daß sie es an die Ordnung eines gesetzmäßigen, dasselbe ganz bestimmenden, aber doch noch äußeren Gegenstandes festbannt, so bemächtigt sich die Musik unseres eigenen gegenwärtigen, nicht von uns zu trennenden Bewußtseins, hält es uns vor, überführt uns gleichsam davon bis zu unserem eigenen Geständniß, und sichtet es endlich vor Gott, indem sie es zur vollständigen Aufnahme des göttlichen Gesetzes ohne allen Vorbehalt noch Ausflucht zubereitet.

Auch hierin, sprach Anselm darauf, scheint mir eine große Aehnlichkeit mit der dramatischen Kunst zu liegen; denn eben so erscheint hier die Musik, wie die schrekliche und gewaltige Seite des Drama.

Du hast nicht Unrecht, versetzt' ich. Eben so wie jenes, erschüttert auch die Musik unser Gemüth in allen Tiefen; aber gleich dem komischen Drama erfrischt sie auch wieder das ganz gemeine Leben mit der urkräftigen Lebendigkeit der gegenwärtigen Idee, weshalb sich auch in dieser Kunst das Komische und Tragische sehr deut-

lich unterscheidet. Was indessen im Drama immer der Erscheinung zum Grunde liegt, und erst aus dem Ganzen verstanden sein will, die Harmonie der Widersprüche, die bringt die Musik selbst an das Licht der Erscheinung, und alles übrige bleibt dieser untergeordnet. Darum ist ihr höchster Inhalt immer die Gottheit und deren Verhältnisse zur Welt, wenn gleich das Drama dagegen die Welt und das Leben vollständiger und lebendiger entfaltet. Doch siehst du leicht ein, daß alle diese Vergleichungen nicht das Eigentliche treffen können, wodurch jede Kunst das ist, was sie ist. Denn in jeder offenbart sich dieselbe Gottheit und das ganze Weltall als etwas für sich und durchaus eigenthümlich.

Wenn ich dich anhöre, sprach Anselm, so überzeuge ich mich auch ganz von dieser Unabhängigkeit und Wesentlichkeit der einzelnen Künste, auch in dem Dasein einer jeden für sich. Denk' ich aber wieder daran, wie sie sich gegenseitig begrenzen, und ausschließen, wie sich manche mit einander verbinden zu gemeinschaftlicher Wirkung, was zum Beispiel Drama und Musik thun, so kann ich sie doch wieder nur für besondere, begrenzte und unvollständige Erscheinungen ansehn.

Sehr hartnäckig, versetzt' ich darauf, zeigst du dich, Anselm. Denn du kannst es doch nun einmal nicht mehr leugnen, daß jede Kunst, von ihrem eigentlichen Wesen aus betrachtet, ein ganzes Weltall bildet, und nicht ihrer Art nach durch den äußeren Stoff bestimmt wird, und doch suchst du immer noch Einwürfe, die viel-

leicht nur von einem mangelhaften Zustande der Kunst unter den Menschen hergenommen sind. Seid ihr denn eben so schwer zu bedeuten, Bernhard und Erwin?

Mir scheint es, sagte Bernhard, als ob Anselm nicht ganz Unrecht hätte, wenn er heute schon einmal behauptete, du maltest, anstatt des wirklichen Daseins der Kunst immer nur die allgemeine Idee derselben aus. Mit dieser mag es sich freilich überall so verhalten, wie du uns heute gezeigt hast; aber sie wäre auch nur die Aufgabe, die erst durch die Uebung der Kunst zur Wirklichkeit gebracht werden soll.

O wolltest du doch, versetzt' ich, bester Bernhard, erst die unglückliche Spaltung aufgeben, die uns den Gegenstand immer wieder in ein ganz fremdes Gebiet, wo sich Begriff und Erscheinung trennen, danieder zieht! Ist denn nicht die Kunst einzig und allein in demjenigen zu Hause, welches wir das heilige nannten, und blieb da nicht das Wesen in allen Abstufungen des wirklichen Daseins dasselbe? Durch das Wesen und die Idee sind alle Künste zugleich und Eins, und nur in einander und durch einander; in ihrem Dasein dagegen sind sie neben einander, und bestimmen sich gegenseitig; aber beides fällt in jenem Reiche, wo sie allein Künste sind, vollkommen in Eins zusammen. Wenn ich nun so ihr Wesen und ihr Dasein unterscheide, verstehest Du dies nicht so, daß sie in ihrem Wesen als die göttliche Idee selbst gedacht werden, die dennoch als gegenwärtig erscheint, weil sie nämlich ohne dies nicht Künste wären, in ihrem Dasein aber als die Wirksamkeit der

im Einzelnen erscheinenden Phantasie, welche Wirksamkeit doch nur vollständige Aeußerung des Wesens ist? Und läßt es sich anders verstehn?

Nach deiner Ansicht, antwortete Bernhard, wohl nicht.

Ich wollte dir, sagt' ich, auch nur beweisen, daß nach meiner Ansicht jene Trennung die du machtest, ganz wegfällt. Denn die Künste sind zwar der Tempel und die Wohnung der Gottheit, aber auch zugleich ihr vollkommener Leib, und also die unmittelbare und eigenthümliche Selbstoffenbarung ihres Wesens. Der Leib ist für die Poesie ganz in der Seele selbst enthalten, und alles was körperliche Kunst genannt wird, ist in jener gegenwärtig als in seinem eignen innersten Leben. Darum ist es nicht ein anderes, sondern dasselbe, was in dieser Kunst das geistige Licht des Lebens, und in den körperlichen eben desselben Leib ist; ein Leib nämlich, der ganz Seele, und als solche körperlich da ist in der Bildhauerei, und der ganz als Seele sich selbst denkt und erkennt in der Malerei. Damit endlich solche Trennung, worin Seele und Leib einander nur gegenseitig enthalten, nicht dennoch beide von einander scheide, offenbart sich auch in der Baukunst, der Leib für sich als vollkommener und gesetzmäßiger Gedanke, und in der Musik die reine, und in keinen Leib gefesselte Seele als ein äußeres, wahrnehmbares Dasein. Wären also nicht alle zugleich, so würde die Poesie bloßer Gedanke sein, die Baukunst und Musik, leere Verhältnisse ohne Inhalt. Nun aber ist in allen dasselbe und das Ganze,

Auch das Licht des Innersten ist nicht ohne die Fülle lebendiger Gestalten, durch welche sich die seligen und vollkommenen Gedanken des einfachen Wesens zu einem harmonisch verschlungenen, göttlichen Leben entwickeln. In diesem Lichte nun ruht der göttliche Gedanke, welcher alles durchdringt, auf seiner eigenen Schöpfung, und er braucht sich nicht von sich selbst loszureißen, um in die Wirklichkeit überzugehn, weil in allen noch so besonderen und mannigfaltigen Gestalten immer nur er selbst enthalten ist, und er also immer auch nur sich selbst betrachtet. Diesen Lichtkreis, in welchem alles in seliger Vollendung vereinigt ist, könnten wir das Allerheiligste nennen, wenn nicht auch das scheinbar Aeußerliche von eben solcher Herrlichkeit wäre. So finden wir es aber, wenn wir hinschauen, wie diese Harmonie des Wesens mit sich selbst in ihrem Inneren sich gleichsam öffnet, und dadurch ihr eigenes Aeußeres wird. Indem nämlich die Gestalten aus der Tiefe des Lichtes emporsteigen, bleibt jede für sich als ein vollkommenes Ding, und als ein von dem ganzen Wesen der Idee angefüllter Leib stehn, so daß eben so viel Seelen und Welten als leibliche Gestalten da sind. Zugleich aber sind alle nach dem Lichte gewandt, und stellen sich in diesem dar, als leibliche Gedanken und Erscheinungen, in einem geistigen Zusammenhange und in Einem und demselben vielfach gebrochenen Strahle. So wird nun das Licht selbst zu einem äußeren, und den Gestalten entgegengesetzt, und Malerei und Bildhauerei stehn einander gegenüber wie zwei entsprechende Chöre, die nicht in in-

gend einem mittleren zusammenstimmen, sondern dadurch, daß in jedem alles und dasselbe tönt. Und eben darin liegt auch schon das nothwendige Gesetz der dritten Verwandlung und Entwicklung. Denn indem Leib und Seele jedes für sich die ganze Idee selbst sind, und darum sich rein von einander trennen, fliehet der Leib an den äußersten Umfang, wo er sich zum alles umfassenden Gebäude ausbreitet, und die ihn vorher belebende Seele in den allgemeinen Gedanken seines räumlichen Verhältnisses auflöst. So bildet die Baukunst scheinbar die äußere Wohnung der Gottheit, ist aber nur da in dem einfachen Gesetz der Erkenntniß, so daß die Kunst, wo sie ganz äußerlich wird, nur um so mehr das Innerste nach außen entfaltet. Darum stimmt auch das Innere der Seele, wie es, ebenfalls ganz abgesondert, außerhalb erscheint, vollkommen mit der Gesetzmäßigkeit des Gebäudes zusammen, kann sich frei als Musik wieder ablösen, und, sich durch die weite Kuppel des Gebäudes schwingend, das harmonische äußere Dasein wieder in den tiefsten Abgrund der Idee und des reinsten und stoffloseſten Gedanken zurücktragen. Seht ihr nun nicht, wie in der Kunst Seele und Leib und selbst die scheinbar äußere Hülle ganz Eins und dasselbe sind, und auch in den Verhältnissen ihres Tempels die Seele als ihr eigenes Aeußeres lebt, keine der fünf Künste aber fehlen darf, wenn nicht die organische Einheit des Ganzen vernichtet werden soll?

Ich sehe, sprach Bernhard, von deinem Standpunkt aus diese ganze Kunstwelt in dem Zusammenhange, den

du entwickelteſt. Und dennoch kommt im wirklichen Leben die Kunſt immer nur einzeln und ſtückweiſe vor. Das iſt alles, was ich nun noch zu ſagen weiß; denn ich ſehe keine Einigung mehr für dieſen Widerſpruch.

Nun, ſagt' ich, Erwin, willſt du denn ganz in Stillſchweigen verſinken, und uns nicht etwa zum gegenſeitigen Verſtändniß helfen?

Schon lange, verſetzte dieſer, kämpf' ich mit mir ſelbſt, indem ich mit immer geſchärfter Aufmerkſamkeit das Geſagte begleitet habe. Davon bin ich aber nun überzeugt, daß die verſchiedenen Arten der Kunſt nicht bloß äußere und begrenzte Erſcheinungen ſind, oder daß überhaupt der Grund, warum die Künſte mangelhaft und ſtückweiſe in der Welt erſcheinen, nicht in der Kunſt liegen kann.

So habe ich doch, ſagt' ich, wenigſtens bei Einem von euch meine Abſicht erlangt. Denn weiter wollt' ich ja nichts beweiſen.

Ja, ſprach Erwin, damit iſt es noch nicht abgemacht.

Wie ſo? fragt' ich, hätte ich mich zu mehr verflichtet?

Die Verpflichtung, erwiedert' er, folgt aus der Sache ſelbſt, die ich mir ſo denke. Die Kunſt an und für ſich iſt aus Einem Stück und in jeder ihrer Gattungen vollſtändig; das Leben aber iſt mangelhaft und verworren, und macht die Uebung der Kunſt ſcheinbar eben ſo. Nun will und muß ich wiſſen, wie mitten in die-

dieſer ſcheinbaren Unvollſtändigkeit die Kunſt doch immer Kunſt bleibe, oder, wie ſie ihrem vollſtändigen Weſen nach in jeder Kunſtübung, die es nur wahrhaft iſt, ſie möge nach außen noch ſo unvollſtändig erſcheinen, gegenwärtig ſein könne.

Du weißt ja, ſagt' ich, daß in der Kunſt die Wirklichkeit von dem Weſen nicht unterſchieden werden darf.

In der Kunſt, verſetzt' er, nicht, aber wohl im gemeinen Leben und der Ausübung der Kunſt.

Haben wir denn nicht, fragt' ich, das gemeine Leben, das auf der dunklen Oberfläche war, durch die äußeren Künſte als vollſtändige Aeußerung der Idee dargeſtellt?

Das iſt mir längſt aufgefallen, erwiedert' er, daß zwar dieſes geſchehn iſt, jedoch immer von dem Standpunkte des Gebietes der Phantaſie aus, wo gar kein gemeines Leben iſt. Dadurch wird aber jener Zuſtand der Seele, worin ſie die äußeren Erſcheinungen mühſelig zu verbinden ſtrebte, und den du uns heute gleich im Anfang deutlich genug geſchildert haſt, ja den wir in unſerem erſten Geſpräche ſelbſt erfahren haben, gar nicht berührt. In dieſen Zuſtand ſind wir doch einmal gebannt, ſo lange wir zeitliche Geſchöpfe ſind, und wenn wir nicht erkennen, wie auch in dieſem die Kunſt als daſſelbe vollkommene Weſen lebendig wird, ſo hilft uns alles vorige nicht zur vollen Beruhigung. Auch haſt du mir heute ſchon einmal geſagt, du wolleſt mich mit deinen Verſprechungen für die Zukunft nicht täuſchen. Bei dieſem Worte halt' ich dich feſt.

In Wahrheit, sagt' ich, Erwin, du wirst mir noch über den Kopf wachsen. Und zu welchen Verdrehungen du dich verleiten lässest! Denn was ich von Versprechungen und Täuschungen sagte, das betraf etwas ganz anderes, nämlich die Berührung der Kunstwelt mit jener neulich beschriebenen wesentlichen Welt in dem heiligen Gebiete der Seele.

Gut, versetzt' er. Ich will dir lieber dieses schenken, wenn du mir nur das eben verlangte gewähren willst, zumal da ich schon ahnd, daß ich in dem einen auch wohl den Aufschluß über das andere finden werde.

Nun bitt' ich euch, wandt' ich mich an die beiden anderen, seht, wie ich diesen Erwin verzogen habe. Schwerlich werd' ich so von ihm los kommen.

Stelle dich nur, sprach Erwin, wie du willst. Ich sehe ja recht gut, daß du selbst vor Begierde brennst, die Sache durchzuführen, die offenbar nur durch die Erfüllung meiner Forderung zu vollenden ist. Also laßt uns nur ohne weitere Umstände gleich morgen wieder zusammenkommen, damit wir nichts vergessen, was uns auf dem letzten Stücke des Weges leiten könnte.

Ich muß wohl daran, damit du mir nicht noch schnödere Worte sagest. So sprach ich, und auch Anselm und Bernhard waren es sehr zufrieden.

Viertes Gespräch.

Ich hatte doch gestern Recht, sprach Erwin, als wir uns alle wiedersahen, lieber Adelbert, daß du nicht im Ernst mein letztes Verlangen von dir wiesest?

Könntest du glauben, fragt' ich wieder, daß ich mich aus Trägheit einem Geschäft entziehn wollte, das dir schon jetzt sehr wichtig scheint, und sich im Verfolg als noch wichtiger zeigen wird?

Keiner Trägheit, versetzt' er, hätt' ich das zuschreiben können; aber desto schlimmer für mich! Denn vielleicht hättest du meiner dann nur aus Ueberdruß los werden wollen. Indessen sah ich wohl, daß dich nur mein ungeschickter Eifer belustigte, der freilich deshalb so gewaltsam hervorbrach, weil ich mir mit nicht geringer Mühe, was uns noch fehlen möchte, ausgegrübelt hatte.

Was aber dies eigentlich war, sprach Anselm darauf, das ist mir, aufrichtig gesagt, noch nicht ganz deutlich geworden; ja es scheint mir, als wärest du, Adelbert, sehr parteiisch verfahren. Denn nachdem du gegen mich, und zuletzt auch gegen Bernhard, mit der größten Unbeugsamkeit durchgefochten hattest, die Kunst sei nichts

einzeln, noch mannigfaltig, noch unvollständig, sondern immer zugleich ein Ganzes, und in jeder ihrer Gattungen auch vollkommen, tritt Erwin auf, und spricht kaum aus, daß die Kunst in ihrer Ausübung mangelhaft erscheine, als du es auch zugiebst, und dich anschickst etwas zu suchen, was mir in sich selbst widersprechend scheint, wie sie nämlich auch in dem Unvollkommenen mit ihrer ganzen Vollkommenheit gegenwärtig sei.

Es ist nur gut, sagt' ich, lieber Anselm, daß ich weiß, wie du dich zu unserem jetzigen Vorhaben verhältst; von Bernhard glaube ich, daß er, seiner natürlichen Richtung nach, darin mehr mit uns übereinstimmt.

Ob ich es recht verstehe, sprach dieser, weiß ich noch nicht; denken muß ich es mir aber so. Du schreibst der Kunst an und für sich ein Dasein zu, wovon ich freilich nicht nachweisen möchte, wo und worin es sich wirklich finde; und dieses wäre denn wohl ein vollkommenes, und nicht mangelhaftes Dasein. Ungeachtet dieses vollständigen Daseins soll aber die Kunst doch auch als ein Ideal in unserer unvollkommneren Welt ausgeführt werden, und wie sie das könne, ist die Frage.

Ich sehe wohl, versetzt' ich, woran ihr euch eigentlich beide stoßt. Es ist nichts anderes, als was Erwin gestern sehr richtig so ausdrückte: nicht in der Kunst, sondern im gemeinen Leben liege der Grund, warum die Ausübung der Kunst immer nur theilweise und mangelhaft vor sich gehe. Wenn ich also dich,

Anſelm, in der Behauptung, die Eintheilung der Kunſt ſelbſt beruhe auf der Unvollkommenheit ihrer Erſcheinung, beſtreiten mußte, ſo meinte ich deswegen nicht, daß die Kunſt in ihrer Erſcheinung vollkommen und allumfaſſend ſein könne, ſondern daß ihre Eintheilung und überhaupt ihr ganzes Daſein rein aus ihrem Weſen hervorgehe, und demſelben vollſtändig angemeſſen ſei. In ſo fern ſie aber mit dem gemeinen Leben denſelben Stoff gemein hat, erſcheint ſie darin als einzeln und mangelhaft.

Und doch, ſprach Anſelm, fiel mir beim Nachdenken über unſer geſtriges Geſpräch wieder etwas ein, was mich von neuem irre machte, daß nämlich die Kunſt auch in ihrer äußeren Darſtellung offenbar nach der Vereinigung aller Künſte in Eine gemeinſchaftliche Wirkung ſtrebt, und alſo doch darauf hinausgeht, jene Einheit der Künſte, welche du als weſentlich beweiſeſt, auch wirklich darzuſtellen. Am meiſten nämlich erſcheint dies wohl in dem Drama der Alten, worin alles vereinigt war, epiſche und lyriſche Poeſie, Malerei, Bildhauerei, Baukunſt und Muſik.

Ei, ſagte ich, lieber Anſelm, dieſe Vereinigung ließe ſich wohl noch ſehr verdächtig machen. Wie epiſche und lyriſche Poeſie darin ſind, haben wir ſchon geſtern näher beſtimmt, und manche von den übrigen Künſten ſind nicht reiner darin enthalten. Was aber die Hauptſache iſt, theilt ſich nicht das alte Drama ſelbſt in zwei ganz entgegengeſetzte Künſte?

Die tragiſche und komiſche, fragt' er, meinſt du wohl?

Eben dieſe, verſetzt' ich, und werden die wohl irgend darin vermiſcht, ja wollten es Agathon und Ariſtophanes wohl recht dem Sokrates glauben, daß auch nur derſelbe Mann zugleich tragiſcher und komiſcher Dichter ſein könne?

Das iſt freilich, ſagt' er, eine groſſe innere Spaltung.

Das ſollt' ich meinen, ſagt' ich. Denn je mehr beide Künſte in ihrem inneren Grunde Eins ſind, deſto reiner müſſen ſie ſich nach auſſen ſcheiden. Und doch findet ſich dieſe Scheidung in der neuern Kunſt keineswegs ſo ſcharf.

Nein, ſprach er; man hat ja genug predigen müſſen, um die Leute nur über Shakſpeares Vermiſchung des Tragiſchen und Komiſchen zu beruhigen.

Ja wohl, fuhr ich fort, dieſelben guten Leute, die ſich unter andern das weinerliche Luſtſpiel, worin ſich doch eigentlich derſelbe Grund, nur im Verfalle zeigt, ſehr wohl gefallen laſſen und zu Herzen nehmen. Denn von dem luſtigen Trauerſpiel, das uns jetzt täglich geboten wird, will ich lieber nichts ſagen, weil es nicht ſo ganz mit Abſicht hervorgebracht werden möchte, wie jenes. Aber weiſſt du wohl, daß unſer neueres Drama eine ganz andere Scheidung zuläßt, als das Griechiſche?

Welche wäre das?

Mich dünkt, sprach ich, eine in das musikalische und unmusikalische.

In der That, versetzt' er, so ist es, und die scheint sich mehr auf den Gegensatz des Epischen und Lyrischen zu gründen.

Ohne Zweifel, sagt' ich; nur muß dieser so aufgefaßt werden, wie er wirklich im Drama liegt. Und dann werden wir wohl sagen müssen, der Grund sei die ganz allegorische Beschaffenheit der neueren Kunst, die, wie sich schon gestern zeigte, nur Einen Mittelpunkt darbietet, in der Gottheit. Wenn also auch die Kunst, wie du bemerktest, nach einer Vereinigung ihrer Gattungen in der Wirklichkeit strebt, so thut sie es doch in der alten und neuen Welt auf ganz entgegengesetzten Wegen. Und da wir einmal auf diesen Gegenstand gekommen sind, wollen wir nicht noch ein wenig dabei verweilen, um zu sehn, wie die Kunst äußerlich auf Einheit mit sich selbst hinarbeitet, und dann vielleicht desto besser zu finden, wie sie ihre wesentliche Einheit in aller Mannigfaltigkeit der Erscheinung erhalten kann?

Ich bin es, versetzt' er, herzlich gern zufrieden.

Die alte Kunst, sagt' ich darauf, erreicht also die höchste Vereinigung ihrer Bestrebungen im Drama, welches nicht allein überhaupt der Mittelpunkt der alten Poesie war, sondern sich auch mit der Musik auf das innigste durchdrang, und die körperlichen Künste um sich her versammelte. Daß es bei der neueren anders ist, leuchtet wohl ein. Schon die Musik ist, wie wir be-

merkten, nicht so ganz nothwendig und unzertrennlich mit dem neueren Drama verbunden, und schafft sich vielmehr ein ganz eigenes Drama, welches auch als Poesie ganz anderen Gesetzen als das andere unterworfen ist, und zwar weit mehr musikalischen als poetischen. Die Musik ist aber grade diejenige Kunst, welche am meisten geeignet ist, die verschiedenen Künste zur gemeinsamen Wirkung zu verbinden, und sie gleichsam, in ein gemeinschaftliches Element aufzulösen.

Es scheint wohl so, sprach Anselm, wenn ich daran denke, wie uns, besonders in schönen Kirchen, die Verhältnisse des Gebäudes, und selbst die in den geweihten Gemälden dargestellten Handlungen durch die Musik erst belebt zu werden scheinen, so daß wir beim Anblick von diesem allen ohne die gottesdienstliche Musik, fast nur die Anstalten zum wirklichen, thätigen Gottesdienste vor uns zu haben glauben.

Sehr richtig, sprach darauf Erwin, bemerkst du das. Wenn wir durch die Spitzgewölbe und schlanken Säulenbündel einer schönen Kirche wandeln und die Altargemälde, die etwa ächte Kunstwerke sind, betrachten, so ist wohl meistens die herrschende Stimmung in uns die einer nachsinnenden Sehnsucht. Manchmal wollt' ich mir diese daraus erklären, daß wir uns Zeiten zurückwünschen, die so schöne Werke schufen, und so ist es auch wohl zuweilen; aber vorzüglich bewegt uns doch das Bedürfniß der Musik, die erst alle diese Gegenstände zum Eigenthum unseres Innersten machen soll. Und dies scheint mir auch ganz natürlich, indem durch

keine der anderen Künste die Welt der äußeren Wahrnehmung mit unserem Innersten so vollkommen verknüpft wird, wie auch Adelbert schon gestern zeigte, daß sie sich an beide Gebiete anschließt.

Diese Vermittelung aber, sagt' ich, ist sie etwas anderes, als was überhaupt das Werk der Zeit bei der Verbindung des Allgemeinen im Begriffe mit der besonderen Wahrnehmung ist?

So recht deutlich, sprach Erwin, ist mir dieses noch nicht.

Gehet nicht, fragt' ich ihn, der Begriff in seiner Einheit, wie er einmal ist, durch alle Zeit hindurch, und bleibt darin gänzlich unverändert und Ein und derselbe?

Ohne Zweifel, versetzt' er.

Die Veränderungen aber, fuhr ich fort, der Dinge, in ihrer Besonderheit, fallen sie nicht ganz in dieselbe Zeit, worin der Begriff sich unverändert erhält?

Auch das ist richtig!

Gut, sprach ich darauf, wenn es nun irgend ein Mittel giebt die Zeit so darzustellen, daß die Zeit überhaupt, die einfach ist und den Begriff enthält, mit der jedesmal gegenwärtigen, worin eine bestimmte Veränderung des Besonderen vorkommt, vollständig als Eins erkannt wird, so ist darin doch wohl die Vereinigung des Allgemeinen und Besonderen, welche der Verstand nur irgend suchen kann, bewirkt. Ihr werdet aber nicht zweifeln, daß es in der Musik sich gerade so verhalte, deren Wirkung eben recht darin besteht, daß in der Empfindung eines jeden gegenwärtigen Augenblickes eine ganze Ewigkeit in unserem Gemüth hervortritt.

Die Musik, sprach Erwin, erreicht also das wirklich, was der gewöhnlichen Thätigkeit des Verstandes unerreichbar bleibt. Aber sie erreicht es auch nicht bei wirklichen Gegenständen, sondern nur in der allgemeinen, leeren Form der Zeit.

Höchstens, versetzt' ich, könntest du das behaupten, wo die Musik ganz allein für sich erscheint, doch auch so mit Unrecht; denn wo das Allgemeine ganz vom Besonderen erfüllt ist, da ist wahrlich keine leere Form, sondern das Wesen hat sich vollständig wieder erzeugt. Nun aber bedenke, wie sich die Musik an die Poesie und die anderen Künste anschließt, in welchen schon wirkliche Gegenstände gegenwärtig sind. Muß sie darin nicht das beste Band zwischen dem Allgemeinen im Erkennen und dem besonderen, äußeren Gegenstande sein? Darum ist uns eben bei Werken der körperlichen Künste nicht selten, als müsse die Musik erst unser Inneres im Allgemeinen bearbeiten, es öffnen oder erweichen, damit sich jene ungehindert darein abdrücken können. Nicht so?

Gewiß, sprach Erwin, ist eben dieses das Gefühl, das ich vorher bezeichnen wollte.

Und meinst du nicht auch, fuhr ich fort, daß die Musik grade darum der lyrischen Poesie so unentbehrlich sei, weil diese auf der Spaltung zwischen dem Göttlichen und Zeitlichen beruht, die erst ganz ausgefüllt werden muß durch ein erkennbares Element, worin beide schwimmen?

Auch das, sagt' er, ist sehr einleuchtend.

Wie wird es denn nun, sprach ich, beim Drama sein, wovon wir eigentlich ausgingen, weil Anselm bemerkt hatte, in dem Griechischen seien alle Künste am meisten vereinigt gewesen?

Man sollte glauben, sprach Erwin, da in der neueren Kunst jener Gegensatz des Göttlichen und Zeitlichen, den du gestern als den Ursprung der Allegorie darstelltest, zum Grunde liegt, so müsse auch im neueren Drama dieses Bindungsmittel der Musik ganz unentbehrlich sein. Und doch ist es nicht so; denn eine ganze Art des Drama, und zwar die eigentlich poetische, ist ohne Musik.

Es war, versetzt' ich, vorhin doch nicht so wohl von dem Gegensatze des Göttlichen und Zeitlichen die Rede, als von dem des Inneren und Aeußeren, der freilich mit jenem in gewissem Sinne zusammentrifft. Was du aber eben bemerktest, kann man wohl nur daraus erklären, daß in dem unmusikalischen Drama der Neueren schon für sich eine solche Verknüpfung des inneren Gedanken und der mannigfaltigen Erscheinung gefunden wird, welche, da sie einmal da ist, von der Musik nicht mehr dargestellt zu werden braucht, und auch, weil sie nach den Gesetzen einer ganz anderen Kunst vor sich geht, nicht von ihr aufgefaßt werden kann.

So muß es wohl sein, sprach er; doch wünschte ich diese Verknüpfung deutlicher zu erkennen.

Du weißt ja wohl, sagt' ich, daß die neueren Dramatiker unendlich viel tiefer als die alten in die innersten Gesinnungen, Gedanken, Gefühle, Zwecke der han-

delnden Personen nicht nur eingehn, sondern auch alles dieses mit Worten auszudrücken suchen, so daß uns in ihren Werken, außer der wirklich vorgehenden Handlung, auch alle Quellen derselben geöffnet werden, ja manche neuere Stücke bei weitem mehr innere Begebenheiten, in der Entwicklung der Gefühle, Neigungen und Sinnesarten, als äußere darstellen. Daher wundern wir uns oft, und bewundern es meistens, daß die Alten sich so wenig aus einem verwickelten und verschlungenen Plane zu machen pflegen, dagegen bei uns die Gewebe auf das feinste und künstlichste angelegt und in einander geflochten werden, damit zuletzt alles in eine Hauptwirkung zusammentreffe. Dieses Enthüllen der bewegenden Ursachen, wodurch grade das, was die alten Schicksal nannten, aus einander gewickelt, und in einzelne Fäden zerlegt wird, und das kunstvolle Hinleiten derselben zur beabsichtigten Wirkung, wäre dieses nicht jene von uns angedeutete Beziehung, welche die Musik aus der einen Seite unseres Drama verbannt?

So scheint es, sprach er; wird denn aber durch solche Auflösung in einzelne Gründe nicht mit dem Schicksal das ganze innere Wesen der Kunst aufgelöst, und in bloße Zufälligkeiten verwandelt?

Erinnere dich doch nur, antwortet' ich, an unsere längst festgestellten Meinungen über die Nothwendigkeit und Freiheit. Danach, wirst du wohl wissen, ist die göttliche oder menschliche Persönlichkeit, welche das Besondere schafft und darauf wirkt, selbst die Idee, ja diese wird darin recht in ihrem innersten Leben erkannt. Und

nur als das Leben dieser Idee darf natürlich die innere Thätigkeit dargestellt werden. Mehr ist doch nicht nöthig, um deinen augenblicklichen Irrthum zu verbessern?

Nichts das geringste, versetzt' er.

Wir hätten also, sprach ich, ziemlich klar erkannt, worin jener Gegensatz des musikalischen und unmusikalischen Drama seinen Grund hat. Denn so wie dieses alle inneren Beweggründe entwickelt und ausspricht, so setzt jenes ohne Ableitung und unmittelbar die äußere Begebenheit mit dem Innersten in Verbindung. Deshalb ist es auch ganz recht, daß in der Oper alles, so viel irgend möglich, in die äußere Handlung gelegt, und durch sie verbunden, mit Tanz und Geberde zum Ausdruck gebracht wird; aber das ist nicht recht, das meistens ihre Gegenstände gar nicht phantastisch gedacht sind, welches bei ihr auch in der einzelnen Ausführung des poetischen Theils ganz unentbehrlich ist. Hievon ist indessen jetzt nicht weiter die Rede. Das aber, nicht wahr, ist nun ziemlich erklärt, Anselm, warum im neueren Drama keine solche Vereinigung der Künste zu Stande kommt, wie im alten? Denn auch dieses scheidet sich zwar in tragisches und komisches, aber in jeden dieser beiden bleiben doch dieselben Künste vereint.

So ist es, gab Anselm zur Antwort. Nun drängen sich aber noch viele andere Fragen auf, warum nämlich das alte Drama ein solcher Mittelpunkt sei, ob nicht die neuere Kunst auch einen ähnlichen habe, warum sich in der alten jene beiden Arten des Drama so scharf

von einander sondern, und in der neueren nicht, und vielleicht noch unzähliges dergleichen.

Ich denke, sprach ich, wir dürfen hievon nur berühren, was uns das allernothwendigste ist. Haben wir nicht gestern eingesehn, der Charakter der alten Kunst sei der symbolische, und muß sie nicht dem gemäß alles, was sie in sich hegt, und selbst das Innerste und Allgemeinste in Aeußeres und in Erscheinung zu verwandeln streben? Dieses Innerste und Allgemeinste nun ist ihr die Nothwendigkeit, welche, nach außen dargestellt, das Schicksal der wirklichen Welt ist. Im alten Drama ist also deswegen alle Kunst, so viel möglich, vereint, weil darin die Nothwendigkeit, die alles umfaßt, zum wirklichen Dasein gelangt. Und je mehr sie ganz in das Dasein hervorgezogen wird, je vollständiger wird sie auch ihrem eigenen Wesen nach ausgebildet; denn bloß für sich und ihrem allgemeinen Gedanken nach betrachtet, das wissen wir ja, ist sie nichts für die Kunst. Ja sie kann überhaupt als solche nicht gefaßt werden ohne symbolische Verwandlung in wirkliches Leben, wie uns die Vielgötterei bewies, und darin mag wohl überhaupt der Grund liegen, warum die ganze Religion des Alterthums einen so überwiegenden Hang zur Kunst hatte, und fast in dieser unterging.

In wenig Worten, sprach Anselm darauf, hast du große Dinge berührt, die vollständig zu beweisen noch viel erfordern möchte, wiewohl sie aus deinen früheren Sätzen einzuleuchten scheinen.

So laß uns diesmal, versetzt' ich, nur ferner jenen

früheren Sätzen folgen, damit wir doch zu einigem rei-nen Gewinn gelangen. Freilich treffen wir in der Aus-bildung des schon für sich Erkannten, in vielen Richtun-gen auf einen allgemeineren Zusammenhang, den zu er-forschen wohl ganz neue Unternehmungen erfordern mag. Aber irre darf uns das in dem, wovon wir einmal überzeugt sind, nicht machen, zumal wenn alles so gut zusammenstimmt. Denn auch jene reine Spal-tung zwischen dem Tragischen und Komischen wird dir nun ganz erklärbar sein.

Mich dünkt, erwiedert' er, ich sehe ein, wie du es meinst. Wenn nämlich die Idee als Nothwendigkeit durch das Symbol vollständig in das Aeußere übergeht, so wird auch jener Widerspruch zwischen der wirklich ge-wordenen Idee und der bloßen Erscheinung, dem wir das Tragische und Komische danken, die ganze Nothwen-digkeit in sich nach beiden Seiten aufnehmen, und kein verbindendes Mittel, welches immer nur ein bloß Inne-res sein könnte, mehr übrig lassen.

Vortrefflich, sagt' ich, lieber Anselm, kommst du mir zuvor. In der neueren Kunst aber, siehst du wohl, ist alles anders. Niemals kann hier die Idee als In-neres, ganz in die Außenwelt übergehn, und wird immer, wie wir es nannten, allegorisch, in ihrer Beziehung auf dieselbe zur Wirklichkeit gebracht, welches eben auch die Ursach von jener Entwickelung der inneren Beweggründe ist, deren wir vorhin erwähnten; denn diese verhindert, wie wir sahen, die vollständige Verbindung der Poesie mit den äußeren Künsten. Wenn wir also hier Einheit

und Vollständigkeit ſuchen ſollten, ſo würden wir ſie wohl in dem Innern der Idee ſelbſt ſuchen müſſen, ſo daß dieſes gleichſam alle die äußeren Künſte in ſich hineinzöge, nicht aber in dieſelbe ausſtrömte, wie bei den Alten.

So ſcheint es, ſprach Anſelm; aber es ſcheint auch, daß wir dadurch ganz aus dem Gebiete der Kunſt hinaus in die Religion übergehn würden, wenn ich dich recht verſtehe, und, was du ſagteſt, richtig mit dem zuerſt angedeuteten Verhältniß zwiſchen Religion und Kunſt vergleiche.

Nun wohl, fragt' ich, lieber Anſelm, bemerkteſt du nicht, daß du und Erwin vorhin ſchon ganz von ſelbſt auf die Religion gekommen ſeid, indem euch die Wirkungen der alles verbindenden Muſik in der Kirche beifielen? Wo iſt auch wohl irgend eine Anſtalt der neueren Welt, die ſo die Macht der Künſte zu Einem Zauber vereinigte, wie der vollſtändige muſikaliſche Gottesdienſt im Geſange heiliger Hymnen vor den Gemälden göttlicher Handlungen, und umgeben von dem kühnen und die Seele zum Höchſten emporhebenden Bau des Gotteshauſes? Hier zieht in der That die Seele alle dieſe verſchiedenen Elemente in den Abgrund ihres Innerſten, und erbaut, wie der Ausdruck mit Recht lautet, durch die Kunſt, ſich ſelbſt zur Wohnung der gegenwärtigen Gottheit. Wenn alſo die vollſtändigſte Verbindung der Künſte bei den Alten die größte Wirklichkeit derſelben, das Drama, war, ſo iſt ſie bei den Neueren,

ren, wie wir deutlich sehn, im reinsten Inneren der Idee, der Gottesdienst.

Dieses, sprach Anselm, scheint mir um so richtiger, da in der alten Welt das Drama ebenfalls aus Religionsfeiern hervorgegangen ist, in der neueren aber die Versuche, die Mysterien des Christenthums dramatisch darzustellen, in der äußersten Rohheit geblieben, und nie zu einigem Ansehn gelangt sind. Aber auffallend ist es doch, daß hier die Kunst so ganz in Religion übergeht, wodurch sie sich selbst wieder scheint vernichten zu müssen.

Dies ist freilich, versetzt' ich, etwas sehr merkwürdiges, und doch geht der Grund davon durch das ganze Dasein der Kunst hindurch.

Das muß er wohl, fiel Erwin ein; ja ich sollte meinen, alle Künste müßten etwas ganz verschiedenes werden, je nachdem sie, wie dein Ausdruck ungefähr lautete, nach außen oder nach innen zum Ganzen hinarbeiten.

Natürlich, sprach Anselm. Ohne Zweifel konnten deshalb die Alten zu keiner sehr ausgebildeten Malerei, und wir zu keiner vollkommenen Bildhauerei gelangen.

Ja wohl, fuhr Erwin fort; am lehrreichsten muß es aber an derselben Kunst zu betrachten sein. Musik war und ist in beiden Weltaltern höchst gebildet; es ist nur schade, daß wir von der alten nicht mehr durch eigene Wahrnehmung urtheilen können.

Aber was nothwendig sein mußte, sagt' ich, das könnten wir doch wirklich ausfindig machen, Erwin.

Und da läßt sich zur Ueberzeugung einsehn, daß die Musik der Alten unmöglich so in die tiefste, reinste Anschauung der Idee versenken, und die ganze Außenwelt darein auflösen konnte, wie die neuere. Wir wissen ja erstlich, daß sie sich fast allein an die Poesie anschloß, indem das bloße Instrumentenspiel von Philosophen nachdrücklich gescholten wird, weil es wahrscheinlich zu sehr der prahlenden Meisterschaft diente, wie auch oft bei uns. Und zweitens kennen wir meistens auch die Arten der Poesie, die sie begleitete, und die eben von der Beschaffenheit sind, daß die Idee darin ganz symbolisch durch die Darstellung der äußeren Handlung erschöpft wird. So ist es ja selbst mit der alten lyrischen Poesie. Denn auch die Lieder, wovon Liebe, Zorn, Tapferkeit oder dergleichen den Inhalt ausmachen, führen ja dieses alles nicht auf die allgemeine Idee der Gottheit zurück, wie etwa Petrarca, noch auf das Wesen alles Menschlichen und Persönlichen, wie Göthe, sondern eben darin besteht ihre Trefflichkeit, daß sie solches Wesen ungetheilt in Einer Regung hinausströmen lassen, und es so, als wär' es ganz und ewig in diesem einigen, augenblicklichen Gefühl, ins äußere Leben versetzen. Worin die Idee der Gottheit in ihrer höchsten Fülle walten mochte, das war wohl der Dithyrambus; und eben deswegen war dieser so voll heftiger und stürmischer Bewegungen, weil durch ihn sich diese Idee in ihrem ganzen Umfang in die Wirklichkeit hinausdrängen mußte.

Daher, sprach Erwin, kommt denn auch wohl die außerordentliche Wirkung, welche die Musik bei den Al-

ten auf das wirkliche, thätige Leben äußerte, und wodurch sie den Gesetzgebern so wichtig wurde.

Ohne Zweifel, versetzt' ich. Denn sie erregte in der That Leidenschaft, indem sie die Seele trieb, sich in die äußere Welt, mit allem, was sie in sich trug, hinaus zu stürzen. Darum konnte sie wohl wirken als eine Art von Bezauberung oder Beschwörung, welche das Gemüth bald zur Liebe, bald zum kriegerischen Muthe, ja im orgiastischen Tosen der Trommeln und Hörner zu wahrer Raserei unbewußt dahinriß. Das Gegengift trug sie freilich auch bei sich, indem sie alle solche Wirkungen dem Gleichmaaß unterwarf, weshalb auch die Lehrer auf der Kithara den Knaben zugleich Lehrer der Zucht und des ordnungsmäßigen Wandels sein sollten. Was die Alten an der Musik loben, ist auch immer das Einfache und Gleichmäßige; Fülle dagegen und Ueppigkeit verwerfen sie als sittenverderblich. Ist es nun mit der neueren Musik nicht ganz anders? Kann sie nicht durch die rauschendste Fülle nur desto tiefer einsingen in die stille Ahndung des Ewigen? Denn nicht in die Außenwelt zieht sie das Einfache in uns hervor, sondern stellt alles Aeußere auf dem klaren Spiegel des Innern, wie in seinem allgemeinen Wesen, nicht so wohl in seiner Wirklichkeit als im ganzen Umfange seiner Möglichkeit und dennoch als gegenwärtig dar.

Diesen Gegensatz, sprach Erwin, möcht' ich wohl vollständig und mit Anwendung der Erfahrung ausgeführt sehn, und dann auch eben so den zwischen der

alten und christlichen Baukunst, der doch ganz von derselben Art sein muß!

Wohl, sagt' ich, wären das würdige Unternehmungen, und wer weiß, ob nicht Kenner der Kunstgeschichte schon mit dem einen oder dem anderen beschäftigt sind; denn das muß man nothwendig dazu sein. Indessen offenbaren sich diese Verhältnisse auch in den übrigen Künsten und vorzüglich auch in der Poesie, wie du am Drama schon gesehn hast. Selbst im Epos kann die neuere Kunst nicht rein symbolisch sein, vielmehr ist auch darin der Gegensatz des Göttlichen und Irdischen nicht zu verkennen.

Wird denn dadurch, sprach Erwin, nicht der ganze Charakter dieser Dichtungsart aufgehoben?

Das wohl nicht, versetzt' ich, so lange nur die Gottheit in ihrem wirklichen Dasein, und das Irdische ganz idealisch erscheint, wie wir es gestern ausgemacht haben. Daß aber beides so ganz in Eine und dieselbe Welt zusammenfalle, wie im alten Epos, das kannst du wohl vom neueren nicht erwarten. Denn derselbe Verkehr zwischen Gott und Menschen, wie bei den Alten, ist uns gar nicht denkbar, und wenn wir ihn nachahmen wollen, so sinken wir zu demjenigen herab, was man mit einem lächerlichen, aber die Sache verrathenden Ausdruck das Maschinenwesen des Epos genannt hat.

Wenn aber, sprach Erwin, auch im Epos der Neueren die Spaltung zwischen Gott und Mensch ausgedrückt sein soll, muß es denn so nicht in die lyrische

Kunſt übergehn? Und mich dünkt, ich ſpüre auch etwas der Art in manchem epiſchen Kunſtwerk, wie etwa in Klopſtocks Meſſias.

In der letzten Bemerkung, ſprach ich, magſt du nicht Unrecht haben; aber, möge uns des edlen Mannes Geiſt nicht zürnen, wenn wir behaupten, daß in ſolcher Vermiſchung, oder in der lyriſchen Farbe des Epos, ſich immer eine gewiſſe Verworrenheit des poetiſchen Bewußtſeins, und nicht der reine Sinn der Kunſt verrathe. Wir haben ja geſtern geſehn, wie und warum ſich die verſchiedenen Beſtandtheile des Lebens nur in getrennten Richtungen zur Kunſt erheben. Darum drängen ſich auch bei rohen und noch nicht zum klaren Bewußtſein durchgedrungenen Völkern in jede Darſtellung alle unentwickelten Gefühle zuſammen, und das Land der Ideen liegt bei ihnen gleichſam noch unter einem trüben und ſchweren Nebel einer ſich ſelbſt unklaren Wehmuth, über welchen die Sonne der Kunſt noch nicht ſiegend hat hervorſteigen können. Oft iſt uns dies ſehr anziehend und reizend, wie bei Oſſians wehmüthigen und doch kräftigen Dunſtgebilden, aber die Klarheit der Kunſt ſoll uns höher ſtehn. In eine dieſer ähnliche Verworrenheit ſinkt die Poeſie denn auch zurück, wo ſie von dem Grübeln über das Sittliche, und von manchem anderen Antriebe zum Philoſophiren in ſich irre gemacht worden iſt. Die Einmiſchung des Lyriſchen verräth alſo immer etwas Unkünſtleriſches, ſo daß auf andere Weiſe das Symbol in dem neueren Epos aufgelöſt ſein muß.

Nun, dann, verſetzt' er, muß es zwei Arten des

Epos geben, worin das Göttliche und Irdiſche ſich von einander ſcheiden, und jedes nur durch eine innere Richtung auf das andere zielt.

So iſt es auch, ſagt' ich; doch kann ich es dir itzt nur durch Beiſpiele, nicht durch die Geſchichte der ganzen neueren Kunſt beweiſen.

Auch einzelne, ſagt' er, aber entſcheidende Beiſpiele müſſen mir genügen; es kann ja heute nur darauf ankommen, uns ganz des großen Zuſammenhanges zu bemächtigen, in welchem wir ſchon die Kunſt erblicken, nicht aber das Einzelne zu lernen.

Findeſt du alſo nicht, ſagt' ich, dieſen Unterſchied zwiſchen den beiden großen Familien des ächten, neueren Epos, wovon die eine die myſtiſchen Religionsſagen vom heiligen Gral zum Eigenthum hat, die andere aber, worin das Lied der Nibelungen hervorragt, eine menſchliche Heldenwelt?

Wahrlich, rief er aus, das habe ich längſt gewünſcht, darüber beruhigt zu werden, warum doch in demſelben Zeitalter, welches eine ſo wunderbar kühne Myſtik, wie die des Gral hervorbrachte, oder doch höchſt glänzend ausbildete, dennoch das mit Recht bewunderte Lied der Nibelungen ſo auffallend leer von Beziehungen auf die Religion erſcheint.

Zum Theil, verſetzt' ich, wird es ſich wohl hieraus erklären. Du wirſt aber auch wohl nicht verkennen, wie das Göttliche darin ganz in das wirkliche Leben ſelbſt mit eingeht, und ſich ſo in der Geſtalt des tragiſchen Schickſals offenbart.

In der That, sprach er, man fühlt ja deutlich, wie der ungeheure tragische Zusammenhang der Begebenheiten im Ganzen die wahre Offenbarung der Gottheit in dieser Dichtung ist. In der neueren Kunst verbreitet sich also das Tragische auch durch die anderen Gattungen der Poesie, außer der dramatischen, und dies war auch nach dem, was wir über diese schon gefunden hatten, nicht anders zu erwarten.

Ganz recht, sagt' ich, siehst du es an. Ueberall wirst du in der ächten neuen Kunst das Tragische mehr oder weniger deutlich hervorschimmern sehn, wo sich die Darstellung aus dem eigentlichen Reiche wunderbarer, göttlicher Wirksamkeit in die Fülle des wirklichen Lebens herab begeben hat, bis sie sich endlich an die reine Besonderheit heftet, und diese als Charakter des wirklichen Menschen, obwohl immer in seiner Idee und zugleich in der ganzen, runden Fülle seines Lebens auffaßt. Da scheint sich denn die wirkliche Welt ganz für sich abzusondern, aber es scheint auch nur so; denn was vorher noch im tragischen Zusammenhange viel umfassender Schicksale waltete, das herrscht doch hier nicht minder in dem angeborenen Sinn des Menschen, seiner Entwickelung durch höhere Fügungen und den unausweichlichen letzten Folgen desselben.

Du scheinst, sprach Erwin hierauf, den Roman anzudeuten.

Ganz recht, sagt' ich. Was ich aber damit ausdrücken wollte, war, daß in der neueren Kunst überall diese Beziehungen gefunden werden, welches sich also

auch darin zeigt, daß in jeder Gattung derselben, so wie sie von der wirklich an und für sich erscheinenden Gottheit sich ablöset, sich der tragische Sinn offenbart, der oft um so tiefer ist, je weniger die tragische Wirkung äußerlich auffällt. Eben so, lieber Erwin, ist es auch in dem neueren rein poetischen Drama.

Nun, das wenigstens, versetzt' er, habe ich oft bemerkt, daß die berühmten dramatischen Dichter der neueren Welt auf so ganz verschiedenen Stufen der Weltansicht stehn, daß es höchst schwierig wird, sie mit einander zu vergleichen, und unmöglich, sie auf so gemeinsame Gesetze zurückzuführen wie die Griechischen unter sich. Wer nur die religiöse Begeisterung des Calderon versteht, dem muß Shakspeare oft freigeistisch vorkommen, und wer wieder durch das unermeßlich reiche und bunte Leben des Shakspeare verwöhnt ist, dem erscheint wohl Göthe als zu arm an Handlung, und zu weitläuftig in seinen Betrachtungen. Zum Theil mag dies auch wohl daher kommen, daß unsere großen Dichter, getrennt durch Zeiten und Völker, nur selten und einsam aus ihren Umgebungen hervorragen.

Wenn du nun aber, sagt' ich, die Dichter, welche du eben nanntest, so vertheilen wolltest, wie wir das Epos eben eintheilten, wohin würdest du dann wohl Calderon stellen?

Dahin, wo die Gottheit selbst in der Dichtung auftritt.

Und Shakespeare? fragt' ich weiter. — Nicht etwa dahin, wo sich das Wesen ganz in das wirkliche

Leben verbreitet hat, und ſo eine tragiſche Stimmung der ganzen Wirkung der Kunſt zum Grunde legt?

Ich dachte daran, erwiedert' er; aber grade bei ihm finden wir ja das Tragiſche mit dem Komiſchen am meiſten vermiſcht.

Und das, meinſt du wohl, fuhr ich fort, ſei nicht in der entſprechenden Art des Epos? Bedenk' aber auch, daß wir hier mit dem Drama zu thun haben, mit der Poeſie, welche das gegenwärtige Leben bearbeitet. Dann aber wirſt du bei tieferer Anſicht am Shakſpeare noch etwas anderes wahrnehmen, was euch geſtern ſo ſehr unerwartet zu kommen ſchien, daß nämlich grade in dieſer Vermiſchung des Tragiſchen und Komiſchen am deutlichſten die gemeinſame Wurzel beider zum Vorſchein kommt.

So läßt ſich dies, ſprach er, allerdings erklären. Und daß endlich die Göthiſchen Dramen zu der Gattung gehören, wo alles nicht ſo wohl durch den Weltlauf im Ganzen als durch die Eigenthümlichkeit der einzelnen Perſonen und die Ideen ihrer Charaktere beſtimmt wird, das leuchtet mir ein.

Ganz richtig, ſagt' ich. Auch hier iſt es aber der Mühe werth zu betrachten, wie und warum das Tragiſche und Komiſche ſich mehr ſondern, aber dafür wieder jedes ſich mildert und nicht ſo einſeitig entwickelt. Nur jetzt würden wir durch alles dies, worin ein unendlich reicher Stoff der Nachforſchung liegt, ganz von unſerem Pfade abkommen, den wir, glaub' ich, ſo ſchon mit einiger Mühe wieder aufzuſuchen haben. Vielleicht

lenken wir am beſten ein, wenn wir den jetzigen Abweg verfolgend noch der lyriſchen Dichtkunſt gedenken, welche uns durch die Muſik wieder dahin führen mag, von wo wir ausgingen.

Die neuere Lyrik, fragte darauf Erwin, hätte alſo auch dieſe drei Stufen?

Wenigſtens verſetzt' ich, ergiebt ſich aus ihrem Weſen, daß dieſe Verhältniſſe darin vorkommen, wie ſie jedoch eben ſo nothwendig auch ſchon in der alten ſind. Aber das iſt uns wohl recht bemerkenswerth, wie ſich die neuere in ihrem ganzen Streben von der alten unterſcheidet.

Sie ſtrebt, ſagt' er, allerdings nicht ſo, wie dieſe nach außen, und ſtrömt ihr Weſen nicht ſo aus, ſondern hegt es im tiefſten Inneren, und führt eben darauf alles äußere und beſondere zurück.

So bemerkten wir es, erwiedert' ich, ſchon zuvor. Wenn ſich aber nun dieſes Innere durch Betrachtung und Nachdenken entfaltet, wird dann das lyriſche Gedicht nicht auch ſo werden, wie die eine Art des Drama, daß nämlich die Muſik ſo zu ſagen nicht mehr daran haftet?

Ohne Zweifel, ſprach er. Darum ſind auch viele Gedichte der Art gar nicht in Muſik zu ſetzen, und will man es thun, ſo entſtehn ſolche Sachen wie manche Werkchen unſerer neueſten Muſiker, worin die zarteſten Gedanken von der frech herausfahrenden Muſik beinah ermordet werden.

Dies möge nun, ſagt' ich, auf ſich beruhen; denn

beſſer iſt es, hier nicht daran zu rühren. Nur das wollen wir ſagen, daß auch hier immer die entgegengeſetzten Richtungen zu bemerken ſind: religiöſe Begeiſterung, und im Einzelnen und Beſonderen das verhüllte Tragiſche.

Ohne Zweifel, ſprach er, muß man wohl ſo am beſten erklären, was ſonſt auch wohl das Sentimentale in der lyriſchen Kunſt genannt wurde. Selbſt in unſeren Volksliedern findet ſich dieſes tragiſche Grundgefühl, und oft in dieſem am kräftigſten und ergreifendſten.

Ich ſehe ſchon, verſetzt' ich, daß du richtig trifft, was ich meine. Laß uns denn überſehn, was wir gefunden haben, und was uns das Gefundene bedeute. Ueberall, ſahen wir, ſtrebte die neuere Kunſt zu einer inneren Verknüpfung ihrer Gattungen und der verſchiedenen Richtungen die ſie durch ihre Bedeutſamkeit nehmen muß; doch eben dieſer Richtungen wegen konnte ſie nirgend ein vollendetes Ganzes werden; wo es ihr aber noch am meiſten gelang, da mußte ſie, wie es ſchien, ihre eigenthümlichen Grenzen verlaſſen, und in die Religion übergehn.

So fanden wir es, ſprach Erwin.

Wäre ſie nun aber, fragt' ich weiter, wohl Kunſt zu nennen, wenn nicht die Eine und untheilbare Idee überall ganz darin gegenwärtig und dieſelbe wäre?

Keinesweges. —

So können wir wohl, fuhr ich fort, nichts anderes ſagen, als daß ſie einen inneren und unſichtbaren

Mittelpunkt habe, der überall und auch in jedem Theile gegenwärtig und unveränderlich derselbe sei, wo nur irgend ächte Kunst gefunden wird. Um diesen müssen sich alle Künste in Uebereinstimmung und harmonischer Bewegung drehen, wie das Weltgebäude um das ebenfalls bloß gedachte Centrum, welches ihm einige zuschreiben. In diesem Mittelpunkte würden sie ganz so eins sein, wie wir sie gestern gefunden haben; da er aber nicht zur Erscheinung kommt, so hält er nur als eine unbekannte Kraft ihre Verhältnisse unter einander in gegenseitiger Harmonie zusammen.

Dieser Mittelpunkt, sprach Erwin, läge denn in der Religion, und vielleicht kann er eben deshalb nicht in der Kunst erscheinen. Doch weiß ich ihn, aufrichtig gesagt, noch nicht ganz mit dem übrigen Wesen der Kunst zu vereinigen. Und dann, was ich noch eher fragen möchte, wie ist es mit der alten Kunst, welche die Vereinigung ihrer Gattungen im wirklichen Leben sucht, und doch auch nicht ganz erreicht?

Auch diese, versetzt' ich, ging grade zur Darstellung des wirklichen Lebens im Drama von der Religion aus, das ist schon bekannt. Sie kann sich also hier nur durch die Richtung von der christlichen unterscheiden. Nun, weißt du doch, in dieser herrscht die Allegorie vor. Nicht wahr?

Ja, was wir gestern als Allegorie bezeichneten.

Wird nun nicht durch die Allegorie jene Einheit des Inneren und Aeußeren, welche das Wesen der Idee ist, aufgelöst, und beides nach verschiedenen Richtungen aus

derſelben entwickelt, und zwar ſo, daß auch das Innere dadurch etwas wirkliches und erſcheinendes wird?

So giebt es, ſprach er, das Weſen der Allegorie. Und nun iſt wohl die aufgelöſte Einheit der unſichtbare Mittelpunkt?

Ja, ſagt' ich, wenigſtens von dieſer Seite müſſen wir ſie ſo betrachten. In der alten Kunſt dagegen herrſchte das Symbol, worin die in der Allegorie aufgelöſte Einheit unaufgelöſt bleibt, und doch konnte auch jene nicht zu einer vollſtändigen Erſcheinung dieſer Einheit gelangen.

Nein, ſprach er; denn Tragödie und Komödie fielen rein aus einander.

Alſo, ſagt' ich, bleibt auch in der ſymboliſchen Kunſt das eigentliche Weſen immer etwas unſichtbares, wie ſich auch zeigt, wenn man nur recht ſcharf und mit der Tiefe, die dazu gehört, das alte Drama zu faſſen weiß. Denn jemehr ſich daſſelbe ausgebildet hat, deſto mehr fühlen wir, daß die eigentliche innere Bedeutung zurückgehalten und mit einer gewiſſen heiligen Scheu verſchwiegen wird. Dies aber rührt doch gewiß von nichts anderem her, als daß die Kunſt das Leben von verſchiedenen Seiten einſeitig auffaſſen muß, um es in ſeinem Weſen darzuſtellen, was ſich geſtern ſchon bei ähnlichen Fällen zeigte. So bleibt denn auch hier der wahre Mittelpunkt unerkannt, und um ihn her dreht ſich, nach Sophokles Worten, Freud' und Leid, wie das Geſtirn des Bären kreiſet.

Es ſcheint alſo, ſprach Erwin hierauf, als könne

der eigentliche Mittelpunkt der Kunst, von wo aus betrachtet sie ein Ganzes bildet, nie wirklich in ihr zur Erscheinung kommen. Und eben dieses war mir auch schon gestern wahrscheinlich, nur sind mir die Gründe davon noch nicht viel deutlicher als damals.

Zuerst, versetzt' ich, will ich nur das bestätigen, was du eben sagtest, und was sich auch an jenem zwiefachen und sich selbst widersprechenden Gefühle zeigt, wovon sich die Menschen beim Genusse der Kunstwerke nie los machen können. Denn indem sie sich der vollkommensten Befriedigung durch die Gegenwart derselben bewußt sind, richten sie doch immer den Blick ihrer Seele auf etwas wesentliches, das sie über diese Gegenwart hinaus liegend denken; und so geht es ohne Zweifel auch zu, daß sie meistens die Allegorie und das Symbol mit dem Zeichen und Bilde verwechseln, oder sie wenigstens nur als die Außenseite dessen ansehn, was die Kunst ganz eigentlich wolle.

So ist es, sprach jener, ganz gewiß; aber wie entwirren wir diese höchst wunderbaren Verhältnisse? So viel glaub ich nun wohl einzusehn, daß es an sich nicht unrecht ist, außer der Gegenwart des Kunstwerks, wie du eben dich ausdrücktest, noch etwas darin enthaltenes zu denken, und das es nur auf den Standpunkt ankommt, von wo man diese verschiedenen Ansichten faßt. Wenn ich aber selbst diese Standpunkte gehörig unterscheiden sollte, würde mir das vielleicht viel vergebliches Nachdenken kosten.

Du hattest doch gestern, sagt' ich, selbst einen Ge-

danken, darüber, der uns eben auf alle diese Dinge hingeleitet hat.

Ja, versetzt' er, ich dachte mir es gestern so. Die Kunst sei in sich selbst vollkommen und immer dieselbe, und so bilden auch ihre Theile, von ihrem Wesen aus angesehn und unterschieden, ein harmonisches Ganzes, worin jeder Theil zugleich selbst das Ganze sei; weil aber die Darstellung der Kunst in einzelnen Werken in das Reich der unvollkommenen Erkenntnißarten fällt, worin die Seele die verschiedenen Bestandtheile der Erkenntniß nie ganz mit einander verknüpfen kann, so müsse darin die Kunst unvollständig erscheinen. Wo aber und wie nun in dieser Erscheinung dennoch das einfache Wesen gegenwärtig sein könne, welches die Kunst allein zur Kunst macht, das wünschte ich schon gestern zu wissen.

Warum aber, fragt' ich ihn, bleibst du nicht bei diesem Gedanken, dem das, was wir jetzt ausgemacht haben, gar nicht zu widersprechen scheint?

Es kommt mir vor, erwiedert' er, als wenn es hienach in der Allegorie und dem Symbol selbst läge, daß die Kunst nicht zur vollständigen Uebereinstimmung mit sich gelangen kann.

Mir aber scheint es, so mischte sich nun Anselm ein, daß sich jetzt offenbare, welche Widersprüche jene seltsamen Meinungen Adelberts, die wir uns endlich gefallen ließen, selbst mit sich führen. Denn die Bedeutungen, die er dem Symbol und der Allegorie gab, waren ja bloß hergenommen von der Voraussetzung, das

Kunstwerk sei die ewige Idee selbst, und nnn hat er uns selbst aufdecken müssen, daß beide Arten der Darstellung doch noch nicht genügen, sondern noch auf einen unsichtbaren Mittelpunkt hinzielen.

Ihr wollt mich, rief ich aus, wohl gar ins Gedränge bringen! Bernhard ist noch der einzige, der Ruhe hält, und am Ende wird er, der zuerst mein ärgster Feind war, noch meine Sache vertheidigen helfen!

Schwerlich, gab dieser lächelnd zur Antwort, möcht' es so weit kommen. Vielmehr glaub' ich zu bemerken, daß sich die ganze Sache ihrem Ende naht, und schwieg nur, um abzuwarten, ob wir, nachdem wir ein prächtiges Feenschloß mitten in der Luft ausgebaut haben', nicht endlich einen Grund und Boden für dasselbe suchen würden.

Nun darin wenigstens, sagt' ich gleichfalls lachend, stimmen wir schon überein; denn auch ich wollte grade jetzt unsere Freunde auffordern, einmal auf den Boden zurückzusehn.

Welcher soll der sein, rief Anselm, als jener verzauberte der Phantasie, wo uns eben Symbol und Allegorie erwachsen sind?

Nun ja, eben dieser, sprach Erwin; aber ich glaube zu sehn, Adelbert will jetzt was ich eben wünschte, nämlich die wirkenden Kräfte der Phantasie selbst näher betrachten, da wir bisher nur deren Wirkungen erkannt haben.

Ach, Wirkungen, sprach Anselm ungeduldig, und wir-

wirkende Kräfte müssen ja nach seinen wunderlichen Behauptungen ganz dasselbe sein.

Ja, sagt' Erwin, in der Kunst an und für sich sind sie auch dasselbe. Aber eben deswegen muß sie in beiden Bedeutungen vollständig betrachtet werden, wenn sich in der wirklichen Ausführung alles spaltet und sondert. Und damit leuchtet mir plötzlich ein Gedanke auf, der am Ende alles löset. Wie nämlich die Kunst in Besonderheit und Wirklichkeit übergehe durch die einzelnen Künste, das haben wir nun gesehn. Darüber wurde freilich ihr Mittelpunkt ein unsichtbarer, aber vielleicht nur deshalb, weil wir sie bloß in die einzelnen Künste zerlegten. Nunmehr kam' es darauf an, diesen Mittelpunkt selbst zu durchschauen, und das Ganze gleichsam bloß durch ihn hindurch anzusehn, ob dann nicht eben dasselbe, was sich jetzt nirgend ganz vereinigen wollte, nur als reine Harmonie erscheinen, und etwa der Mittelpunkt als Mittelpunkt nur deswegen unsichtbar geworden sein möchte, weil er sich ganz in alle verschiedenen Richtungen zugleich ergossen hat, und nach Art der Idee in jeder vollständig gegenwärtig ist.

Endlich, Erwin, sagt' ich hierauf, hast du für das, was dir schon lange dunkel vorgeschwebt, einen Ausdruck gefunden, auf den ich mit Deutlichkeit und ohne zu große Gefahr des Mißverstandes eingehn kann. Denn daß wir einen solchen Widerspruch finden, worin unsere jetzige Ansicht des Symbols und der Allegorie mit der früheren steht, das scheint doch ein Beweis zu sein, daß wir die Sache wieder einseitig betrachtet haben.

Das mein' ich eben, sprach Erwin. Es scheint mir ähnlich zu stehn, wie mit den Widersprüchen, die wir im Schönen fanden, als es noch bloß hervorgebrachtes Ding war.

Und woher, fragt' ich, entstanden die?

Daraus, versetzt' er, daß wir das innere Leben und die Thätigkeit übersehn hatten, welche das Wesen des Schönen eben dadurch ausmacht, daß sie in demselben zur wirklichen Erscheinung kommt.

Haben wir es denn aber, fragt' ich weiter, jetzt eben so gemacht, und nicht vielmehr die verschiedenen Künste aus eben jenem inneren Leben und jener Thätigkeit abgeleitet?

Das wohl, erwiedert' er; aber hiebei haben wir unsere Aufmerksamkeit doch nur darauf gerichtet, wie die Kunst durch ihre inneren Gegensätze so in verschiedene Künste zerfällt, daß jenes Wesen in jeder davon als etwas ganz Eigenthümliches und Besonderes erscheint, nicht aber auf das was eben in allen das Eine und selbe ist.

Das Wesen der Kunst, fuhr ich fort, gerieth auf diese Weise in Gegensätze mit sich selbst. Denn in jeder einzelnen Kunst war es, aber doch nur darin als eine ganz besondere Weltansicht, worin die Gegensätze immer nur einseitig, oder in einem ihrer Glieder vereinigt waren. In solchem Sinne standen einander epische und lyrische Dichtung, Malerei und Bildhauerei gegenüber; nicht wahr?

Ja, so war es.

Als wir nun aber, sagt' ich, die Künste auf einander bezogen, oder in der dramatischen den Gegensatz der Poesie in sich selbst verknüpfen wollten, bemerkten wir erst, daß der Mittelpunkt aller Kunst als solcher gar nicht mehr zu erkennen war.

Dies, sprach er, hat uns eben in die jetzige Verwirrung gebracht.

Wollen wir also, sagt' ich weiter, ausforschen, wie dieser Mittelpunkt oder das Wesen der Kunst überall unverändert bleibe (und so muß es sein, wenn sie Kunst bleiben soll), so müssen wir vor allen Dingen wohl wieder zu dem Wesen zurückkehren, aus welchem die ganze Kunst hervorging, und dies sorgfältig untersuchen.

Dieses, erwiedert' er, war es eben, was ich wünschte.

Auch mir, fiel Bernhard ein, kann nichts gelegener kommen; denn nun kann ich vielleicht noch manches von den Bedenken anbringen, die sich, während eurer bisherigen Umwege bei mir gesammelt haben.

Gut, sagt' ich, so werden wir alle wenigstens in dem Ziele einig sein, wohin wir streben. Laßt also nun alle jenes Dasein der Idee in den Künsten aus eurer Vorstellung verschwinden, und wieder die ewige Geburtsstätte derselben und ihr Wesen hervortreten, damit wir dort den Augenblick des Schaffens, und gleichsam die Entstehung dessen, was immerfort nur aus sich selbst entsteht, aufmerksam belauschen.

Hiemit, sprach Anselm, werden wir auf nichts anderes gelangen, als was uns Adelbert schon gestern

ausführlich beschrieben hat, wie nämlich aus jenen Lichte der Idee die Welt der Kunst hervorgeht, indem dasselbe schon in seinem Aufleuchten die besonderen und wirklichen Gestalten der Dinge bildet.

Das ist mir, versetzte Bernhard, eben ganz recht. Denn an dieser Stelle liegt der Schlüssel zu Adelberts ganzem System, und wie er diesen gebraucht, möcht' ich eben gern in der Nähe sehn. Wenn er selbst es mit einem geheimen Kunststück eröffnet hat, bloß hineinzuschauen, das genügt mir nicht.

Diese Kunst, sagt' ich, lieber Bernhard, ist wahrlich sehr öffentlich, und mich dünkt sogar, Erwin habe schon etwas davon abgesehn. Wenigstens wie es mit dem Schaffen ist, woraus uns neulich die Kunst hervorging, das wußt' er sehr gut. Du erinnerst dich doch selbst noch, Erwin, wie du es verstandest.

Allerdings, sprach dieser; auch ist es ja wohl das, was uns jetzt obliegt, eben dieses Schaffen näher zu beschauen, in so fern es die Kunst ist. Und am bestimmtesten, wie am einleuchtendsten hast du es, dünkt mich, dadurch ausgedrückt, daß das aus der Mitte der Phantasie ausströmende göttliche Licht alle Stoffe und Farben der besonderen Dinge, die am Umfange derselben liegen, als Eins und dasselbe in sich trägt, und sie ihm nicht mehr entgegengesetzt sind, wie im gemeinen Erkennen, sondern es ebenfalls überall ganz in sich tragen.

Dieser Worte, versetzte Bernhard, erinnere ich mich auch wohl. Dadurch ward aber das Licht selbst nicht

mehr allein als ein schaffendes Erkennen vorgestellt, sondern ging mit in das Dasein über, und wurde selbst besonderes Ding, und ich weiß nun nicht mehr, was an diesem Gemeinsamen Erkenntniß und was Gegenstand ist.

Es ist, sprach Erwin, beides zugleich, und darin besteht es eben.

Und was ist denn, setzt' ich selbst fragend hinzu, das für eine Erkenntnißart, worin das Erkennen mit dem Gegenstande vollkommen in Eins zusammenfällt? Oder giebt es denn gar keine solche?

Wohl giebt es eine, sprach Bernhard, und wir nennen sie Anschauung.

Nun wohl, fuhr ich fort, warum könntest du anstehn, auch dieses eine Anschauung zu nennen?

Weil, sprach er, nach deinen Vorstellungen das schaffende Licht des Erkennens selbst mit zum Gegenstande wird. Denn hiedurch nimmt die Gottheit eine bestimmte und begrenzte Gestalt an. In der Anschauung aber muß ich doch immer das Eine als das Anschauende betrachten können, obgleich es das Andere vollkommen in sich schließt. Auch ist die Anschauung noch gar nicht für sich Erkenntniß, sondern erst dadurch, daß sich das Anschauende von dem Angeschauten sondert, wiewohl beides in sich dasselbe ist, entwickelt sich ein wirkliches Bewußtsein.

Warum bleibst du aber, fragt' ich, bei dieser Vorstellung, die höchstens von der sinnlichen Anschauung hergenommen sein mag? Warum willst du durchaus

das Erkennende und den Gegenstand unterscheiden, und nicht annehmen, was doch sein muß, wenn das Schöne sein soll, daß eben das Wesen der Phantasie in seiner völligen Durchdringung beider bestehe?

Das wäre ja, sprach er, ein wundersames Mittelding, von dem man gar nicht sagen könnte, wo es schwebte, ob es etwas an sich, oder ein bloßer Gedanke wäre.

Aber eben dieses, versetzt' ich, könnte ja wohl die Art jener höheren Anschauung sein, welche wir der Phantasie zuschreiben. Denn wenn wir die Gestalten, die in der Phantasie leben, für bloße Gedanken hielten, wozu sich nirgend die Gegenstände fänden, wie sie denn wirklich in der gemeinen Erscheinungswelt keine ihnen entsprechende haben, so hätten wir darin nichts als was sich die gemeine Einbildungskraft ebenfalls aussinnt. So aber haben wir daran wahrhafte Gegenstände, nur freilich von ganz anderer Art, als die Gegenstände der Sinne sind.

Ja, sagt' er, von anderer Art müssen sie wahrhaftig wohl sein; aber wenn ich sie als Gegenstände mir vorstellen soll, so kann ich nicht umhin, ich muß mir etwas denken, was diese Gegenstände wieder erkennt; und soll ich wiederum annehmen, es seien Gedanken, so muß ich doch diese irgend einem Gegenstand entgegensetzen, und sie davon unterscheiden.

Das, sagt' ich, sollst du ja eben nicht.

Und doch, versetzt' er, muß ich. Denn laß' ich beides wirklich ganz einander durchdringen, so ist es

entweder jenes unbekannte Mittelding, oder es ist beides Erkennen, und also das Ganze nur Erkennen seiner selbst, oder das reine Ich, ohne einen Gegenstand. In diesem Falle würde wohl alles das wieder zurückkehren, was du mir schon in unsrem allerersten Gespräche bestritten hast; in jenem aber entsteht mir etwas ganz Lebloses, worin die Thätigkeit erloschen und so das Erkennen selbst verschwunden, das also für mich gar nicht da ist.

Wie aber nun, sagt' ich, wenn eben jenes, was du ein Mittelding nanntest, auch zugleich ganz Thätigkeit ist, was wir ja von jeher behauptet haben? Dann könnte es ja wohl nur sich selbst auf sich selbst beziehn, und sich von sich selbst unterscheiden, und dadurch in sich selbst zugleich Thätigkeit des Erkennens und Gegenstand werden; und wären damit nicht alle deine Zweifel gehoben?

Wie aber, fragt' er, soll dies vor sich gehn? Erkläre mir dies näher.

Ich will es versuchen, erwiedert' ich, obwohl ich mir dazu, wenn es recht deutlich werden soll, vielleicht eine lange Geduld von euch erbitten muß. Vor allen Dingen vergiß also nur gänzlich den Zwiespalt, in welchem dein Ich, welches nur sich selbst als bloß Erkennendes erkennt, mit dem äußeren Gegenstande liegt, vielmehr versetze dich in das göttliche Schaffen, wo der Gedanke den Stoff, der allgemeine Begriff das Besondere und Erscheinende unmittelbar in sich trägt. Dieses eben war ja in unserer Phantasie, als einer wirklichen

Thätigkeit, die aber die Offenbarung jener göttlichen war. Es muß also nothwendig in der Phantaſie eine Kraft des Erkennens geben, welche nicht bloß im Stande iſt ſolche Gegenſtände, wie die äußeren, ſinnlichen, als für ſich beſtehende Dinge zu erkennen, ſondern auch das innere Weſen ſelbſt oder den Begriff eines jeden Dinges mit in ſeiner beſonderen Erſcheinung wahrzunehmen, als ob er auch wirklich erſcheinender Stoff wäre.

Ja, verſetzt' er, dies muß nach deiner Erklärung eine weſentliche Kraft der Phantaſie ſein.

Davon aber, fuhr ich fort, biſt du doch wohl überzeugt, daß dieſes etwas ganz unmögliches iſt, wenn nicht die Phantaſie ſelbſt die Dinge ſo ſchafft, wie ſie dieſelben auch erkennen muß. Denn aus dieſer Unmöglichkeit entſtand uns ja eben das Bedürfniß der Kunſt.

Auch dies, ſprach er, muß ich zwar zugeben; aber daraus entſteht eben auch das ganz Widerſprechende, daß das Wahrnehmen des beſonderen Gegenſtandes ſelbſt und als ſolches ein freies Handeln ſein ſoll.

Dieſer Widerſpruch, ſagt' ich, kann vielleicht dadurch gehoben werden, daß zwar ein Gemeinſames aus beiden da iſt, worin aber doch beide Geſtalten des Handelns und Wahrnehmens mit einander wechſeln, und ſich gegenſeitig bedingen.

Vielleicht, erwiedert' er, wenn nur auch dieſes wieder möglich iſt.

Das, fuhr ich fort, können wir wohl nicht anders

erfahren, als wenn wir es versuchen. Darum schau einmal recht unverwandt darauf hin, was geschehen muß, wenn die Phantasie aus der göttlichen Idee das wirkliche Dasein besonderer Dinge schaffen soll. Zuvörderst fällt uns da gleich wieder ein, daß in dieser Idee das allgemeine Wesen mit der besonderen Erscheinung schon an sich ganz dasselbe ist. Nicht wahr?

Ja, sprach er, und doch müssen wir uns dieses Schaffen noch als eine Thätigkeit denken.

Ganz recht, versetzt' ich. Dies geht aber wohl nicht anders als so, daß wir das Schöne in der Phantasie selbst wieder spalten, und sein allgemeines Wesen von seiner besonderen Gestalt trennen.

Dadurch, sprach er, kommen wir ja aber wieder auf den Gegensatz, den wir vermeiden wollten.

Ohne Gegensatz, erwiedert' ich, kann es kein Leben und keine Thätigkeit geben, das wirst du von selbst einsehn. Ob dies aber derselbe sei, von dem wir vorher sprachen, das muß sich noch zeigen. Wenden wir uns nämlich auf das allgemeine Wesen des Schönen, wie wir es für sich in der Phantasie haben, so denkst du es dir doch wohl nicht als einen leeren Begriff?

Ich darf nicht, versetzt' er, nach deiner Erklärung des Schönen, sondern der Gedanke davon muß seinen besondern Stoff als gegenwärtig in sich haben.

Gut, sagt' ich, also wäre auch dies schon eine Anschauung.

Es muß wohl eine sein.

Der Stoff dieser Anschauung, fuhr ich fort, kann

aber doch nicht die besondere Gestalt sein, unter welcher das Schöne als einzelnes Ding erscheint; sonst enthielte sie nicht das allgemeine Wesen desselben.

Freilich wohl nicht.

Was ist denn nun aber die besondere Gestalt des Schönen auch als solche, fragt' ich weiter? Erscheint sie nicht auch in demselben Gebiete mit allen anderen einzelnen Dingen, und wird sie nicht mit ihnen durch dieselbe Art der Anschauung erkannt?

Ja, sprach er, und nun soll durch das Schaffen der Phantasie diese besondere Anschauung mit jener allgemeinen gleich werden; nicht so? Dies wird aber immer, wegen des reinen Gegensatzes beider, nur ins Unendliche versucht, doch niemals erreicht werden können, und so wird ein unendliches Streben entstehn, wie das meiner neulich von dir bestrittenen sittlichen Thätigkeit.

Es kommt darauf an, versetzt' ich, wie du das verstehst. Denn da eine jede besondere Gestalt und Erscheinung etwas durchaus bestimmtes und abgeschlossenes ist, so muß auch die Thätigkeit des Schaffens vollkommen abgeschlossen sein, sobald sie die Gegenwart und Gestalt des Dinges erreicht hat.

Wie kann sie denn aber, dabei blieb er noch immer, sich in einem endlichen und zeitlichen Dinge vollenden, da sie ihrer Natur nach, aus dem Urquell alles Wesens kommend, ins Unendliche geht?

Du fällst, rief ich aus, theurer Freund, immer wieder in die Ansicht zurück, deren Gegentheil du mir schon

zugegeben hast, daß nämlich eben jenes Wesen kein leerer, von wirklichem Dasein entblößter und nach deiner Sprache ins Unendliche greifender Begriff, sondern ein kräftiger und lebendiger sei, welcher von Anfang an schon alle Besonderheit wirklicher Gestaltung in sich schließe.

Worin, fragt' er, liegt dann aber wieder ein Unterschied zwischen dem Wesen des Schönen und seiner Erscheinung?

Darin, erwiedert' ich, daß unser Dasein durch ein nothwendiges Geschick gebunden ist an jenen Zwiespalt zwischen dem heiligen Gebiete der Phantasie und der dunklen Oberfläche, welche dasselbe von außen begrenzt. Da nun aber die Phantasie in sich selbst wesentlich und allgemein und allumfassend ist, so kann sie nicht äußerlich begrenzt werden; und wenn sie hinwiederum doch in bestimmter Gestalt erscheinen soll, so muß sie sich selbst begrenzen, und das thut sie, indem ihr Licht die äußere Oberfläche von innen erleuchtet und durchdringt.

Damit verschwände denn, meint' er, die äußere Grenze völlig.

So muß es sein, sagt' ich. Die Vernichtung dieser Oberfläche, in so fern sie bloß äußerlich erscheinend ist, und jener Anschauung, von welcher das gemeine Bewußtsein den Ansatz nimmt, den Stoff giebt, und ihre Verwandlung in das Wesentliche fällt mit Einem Schlage zusammen in die That des vollkommenen Schaffens. Dadurch ist in dem Wesen und in dem Vollkommenen selbst Unterschied und Bewegung und

Leben. Sei also der Zustand des Erkennens in der Phantasie Anschauung zu nennen, so ist es doch eine ganz eigenthümliche Art der Anschauung, worin Wechsel, Beziehung und Unterscheidung ist, dergleichen mir sonst nur im Urtheil des Verstandes suchen.

Seltsam genug, sprach er, ist eine solche Anschauung freilich, und allem widersprechend, was ich sonst mir von den verschiedenen Stufen der Erkenntniß gedacht habe. Doch stimmt alles so wunderbar zusammen, daß ich nah am Glauben wäre, wenn ich nicht noch immer zwei verschiedene Richtungen bemerkte, weshalb sich dieses Reich der Phantasie noch nicht ründen will.

Diese beide Richtungen, sagt' ich, sind also immer noch die nach dem Wesen und die nach der besondren Gestalt.

Eben diese, versetzt' er.

Nun diese Richtungen, fuhr ich fort, sind ja durchaus unentbehrlich um überhaupt Leben und Thätigkeit in die Phantasie zu bringen, welche sonst eben zu jenem todten Mitteldinge werden müßte, dessen du vorhin erwähntest. Und wenn sie gleich ganz auseinander zu gehn scheinen, so lösen sie doch die Einstimmigkeit der Phantasie mit sich selbst keinesweges auf.

Wie so? fragt' er. Jede von beiden müssen wir uns von einem bestimmten Anfangspunkt ausgehend denken. Wenn ich mir nun das reine Wesen des Erkennens voraussetze, so schafft mir dasselbe Vorstellungen, welche wegen ihrer Wesentlichkeit niemals zu dem-

jenigen werden, was in den erscheinenden Dingen das Zufällige ist, sondern ins Unendliche darüber hinausgehn; will ich dagegen von diesen wirklichen Erscheinungen anfangen, so liegt vor mir ein unendlicher Abgrund des gestaltlosen Gedanken, welchen ich durch alle Mannigfaltigkeit der besonderen Bildungen niemals anfüllen kann. Immer spaltet sich also das Wirken der Phantasie nach zwei verschiedenen Richtungen, und geht nach beiden ins Unerfüllbare und Schrankenlose.

Es ist doch eigen, versetzt' ich darauf, daß du, lieber Bernhard, immer aus dem Umkreis, wo ich mich schon lange mit dir aufzuhalten glaubte, wieder hinaus geräthst. Erinnere dich doch nur, daß nach dem, was wir erkannt, oder wenn du lieber so willst, angenommen haben, immer nur die eine und selbe Anschauung durch diese Thätigkeit in sich selbst zersetzt wird. Danach möchten wir wohl die Sachen am besten einsehn, wenn wir von deiner Schilderung das Gegentheil darstellten.

Die Einigkeit jener Anschauung mit sich selbst, erwiedert' er, schien mir eben durch diese Richtungen wieder aufgelöst zu werden.

Wie kann sie, fragt' ich, wenn Thätigkeit und Stoff darin einander vollständig durchdringen? Laß also die Thätigkeit von dem Wesen des Erkennens nach der ersten Richtung ausgehn, so ist dies Wesen selbst nicht mehr ein leerer Gedanke, sondern ein vollständig bestimmtes, wesentliches Dasein, das Dasein der Gottheit, welches eines unendlichen Strebens, wie du es meintest,

keineswegs bedarf, weil es in sich an allem genug hat. Die Phantasie aber, welche nun einmal zugleich das zufällige und erscheinende Dasein nicht entbehren kann, schafft sich dieses durch ihre Thätigkeit aus jenem Göttlichen, so daß sich eines mit dem anderen vollständig sättigt, und die wesentliche Gestalt zugleich eine zufällige wird. So geht diese Thätigkeit ganz und gar nicht in eine unbestimmte Unendlichkeit, die schon dem Begriff des Schaffens widerspräche, sondern sie hat eine bestimmte Begrenzung, und zwar eine solche, die doch nichts anderes darstellt, als was im Anfangspunkt enthalten war, und also mit diesem zur vollkommenen Einigkeit gebracht wird.

Indem Bernhard noch zögerte, hierauf zu antworten, weil er wohl merkte, daß er seiner früheren Beistimmung widersprochen hatte, brach Anselm, der mir überhaupt heute vorzüglich ungeduldig schien, so heraus: Nun bitte ich euch doch alle, ob er nicht selbst hier gradezu das Schöne nach dem Muster jenes göttlichen Daseins geschaffen werden läßt, worüber er mich neulich beinah ausgescholten hat.

Ich aber, rief ich aus, bitte dich und euch alle um Mäßigung. Es ist ja als wenn ich nicht mehr zahlungsfähig wäre, und nun alle Gläubiger zugleich heranstürzten. Ich versichere euch, ihr bekommt alle mehr, wenn ihr mir Zeit laßt, einen nach dem andern abzufertigen.

Es ist nur schlimm, sprach Anselm darauf, daß ich nun so lange wie schwebend bleiben, und das, was ich

eben in deiner Darstellung ergriff, bewahren muß, während du es, wie ich vermuthe, bald so verzierest, daß man es kaum wieder erkennen wird.

Das, versetzt' ich, muß deine Sorge bleiben. Jetzt Bernhard und mich in unserem Zusammenhang zu stören, ist noch viel ärger. Denn Bernhard sieht gewiß ein, daß wenigstens so gedacht, wie ich sagte, alles in der Phantasie einstimmig und geschlossen bleibt, und daß wir auch nach der früheren Anlage alles so denken müssen.

Ja, sprach dieser, ich kann dies nicht leugnen, wenn du mir erlaubst, die ganze Anlage selbst immer noch für unerwiesen zu halten.

Ja, erwiedert' ich, das erlaub' ich noch für eine Weile. Laß uns aber nun die andere der beiden Richtungen ansehn. Hie ergreift die Phantasie die besonderen und einzelnen Gestalten der Dinge, doch aber auch nicht in ihrer bloßen Erscheinung und Nichtigkeit, sondern schon als wesentliche, wie ihr Begriff in ihrem Dasein enthalten ist; und so führt sie dieselben in den Abgrund des göttlichen, allumfassenden Wesens, und verknüpft sie in diesem zur vollständigsten Harmonie, so daß auch hier alles geschlossen und vollendet ist.

Dann aber, sprach Bernhard, schafft sie ja diese Dinge nicht mehr, wenn sie schon als schöne da sind.

Nun, versetzt' ich, dies ist ja das Eigenthümliche des Schaffens, wodurch es sich vom Machen unterscheidet, daß eben das, was hervorgebracht wird, auch schon von Anfang an da war. Bei der vorigen Rich-

tung war es ja im Wesentlichen nicht anders, so daß ohne Zweifel beides ein Schaffen der Phantasie bleibt.

Es ist ist aber, erwiedert' er, gewaltig schwer, diesen Gedanken vom Schaffen so folgerecht festzuhalten, zumal wenn man ihn auf keine feste Grundlage stützen kann.

Dieses, sagt' ich, mag wohl mit daran liegen, daß er gar keine außer sich hat, sondern, wie es dem Schaffen zukommt, aus sich selbst hervorgeht. Indessen müssen wir doch jene beiden Richtungen der Phantasie unterscheiden, obwohl sie im Schaffen übereinkommen; nicht wahr?

Ohne Zweifel.

So laß uns denn diejenige, wodurch die besonderen Gestalten aus dem Wesen der göttlichen Idee hervorgehn, das Bilden der Phantasie nennen. Denn immer derselbe ganz in sich selbst einige und ewige Stoff ist es, der hier auf das mannigfaltigste gestaltet wird, und welche besondere Form er auch annehme, so bleibt der innere Geist und der Begriff dieser Form immer der eine und selbe Funke des unauslöschbaren göttlichen Lichtes. Wer aber dieses Bilden recht begreift, der sieht gewiß am besten ein, wie es nicht ein Nachahmen eines Vorbildes genannt werden darf, welches ich leicht hier deutlicher widerlegen könnte, wenn ich nicht fürchtete, Anselm zur unrechten Zeit wieder aufzuregen. Doch so viel muß ich davon noch sagen, daß dieser einfache Stoff des göttlichen Wesens, als solcher für sich betrachtet, uns in unserer Phantasie nur eben deshalb

ein-

einfach und eigenschaftlos erscheint, weil alles Besondere zugleich in seiner ganzen Wirklichkeit in ihm gegenwärtig ist; daher auch die Phantasie, wenn sie ihn nun zum Einzelnen verarbeitet, oder, wie wir es nennen wollten, ausbildet, ihn weder hervorbringt noch etwas an ihm verändert, sondern bloß ihr gegenwärtiges Dasein und Wirken, zwar in der ganzen Fülle dieses Stoffes, aber durch einzelne Handlungen vollkommen offenbart. Dies wird wenigstens hinreichen dir zu sagen, was ich unter dem Bilden verstehe.

Dazu vollkommen.

Das zweite, fuhr ich fort, wäre denn das andere Bestreben, wodurch die Phantasie die lebendigen besonderen Gestalten nicht sowohl aus der göttlichen Idee hervorhebt, als sie vielmehr in dieselbe zurückdenkt. Ueber alle Formen sinnt sie kräftig und wirkend nach, wie sie alle in dem Urwesen enthalten seien, und sich in ihnen selbst dessen Gegenwart darstelle, so daß sie in dasselbe aufgehn, und gleichsam in seinem Aether schwimmen, ohne deswegen ihre besonderen Eigenthümlichkeiten zu verlieren. Diese Thätigkeit nun werden wir wohl am besten das Sinnen der Phantasie nennen, da sie doch vorzüglich dahin wirkt, alles Wirkliche zum gemeinsamen und gleichartigen Ausdrucke der Gottheit zu verknüpfen, und indem sie es in diesen auflöset, es erst zur wahren und ewigen Wirklichkeit zu erheben, oder auf ewige Weise zu schaffen.

Dieser Ausdruck, sprach Bernhard, scheint mir auch ganz wohl darauf zu passen.

Wenn wir nun, sagt' ich, dieses Sinnen und Bilden der Phantasie, und wie sich beides bedingt und in einander übergeht, recht verstehn, so werden wir auch einsehn, wie die beiden Richtungen keinesweges die Phantasie in sich selbst zerreißen.

Eben das, versetzt' er, wie sich beides begrenzt, und so zusammengefaßt wird, sehe ich noch nicht ein.

Vielleicht, sagt' ich, gehört auch dazu noch mehr, und wir haben das Wirken der Phantasie noch nicht von allen Seiten vollständig betrachtet. Denn bis jetzt sprachen wir ja wohl bloß von der Idee, wie die einzelnen Erscheinungen aus ihr hervor oder in sie zurückstreben?

Und wäre denn, fragt' er, außerdem hier noch irgend etwas anderes?

Ich dächte doch, erwiedert' ich, und zwar was leicht zu finden ist, wenn ihr mich verstanden habt. Bemerkt ihr anderen es denn nicht?

Hättest du es nicht berührt, sprach hierauf Erwin, so wollt' ich dich schon selbst darum fragen. Denn mich dünkt, wenn wir alles so auf die Idee beziehn, alles aus ihr hervor und in sie zurückgehn lassen, so erkennen wir die Welt des Schönen mit ihrem ganzen Daseim immer nur so, wie sie in der allgemeinen Idee begriffen ist. Nun aber besteht diese doch auch in dem Besonderen und Einzelnen, wie es an dem Umfang jener Welt umherliegt, und nur als Einzelnes von unseren Sinnen wahrgenommen wird.

Wie kann der bloße Gegenstand der Sinne, sprach Bernhard, hier in Rede kommen?

Aber was ist denn, rief Erwin aus, eben jenes, das von der Phantasie in seiner bloßen Besonderheit vernichtet, und eben dadurch zum Wesen erhoben wird, als eben dieser Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung! Durch diese vollkommene und ewige Selbstbegrenzung, wodurch die Phantasie ihr Reich in sich abschließt, muß also das innerste Wesen mit der äußersten Erscheinung sich harmonisch entsprechen, und wie die Welt des Schönen selbst, so auch die Seele des Menschen zur reinsten Einigkeit gebracht sein. Dieses ist aber keinesweges, so lange wir das ganze Dasein nur noch einseitig auf das allgemeine Wesen des Schönen beziehn; denn alsdann bleibt uns jenes, in so fern es bloß Erscheinung ist, immer noch als ein Nichtschönes übrig, und dann würde wohl das auch wahr sein, daß sich die Idee und was aus ihr hervorgeht, in einem unendlichen Kampfe mit diesem Nichtschönen verwickelt befände. Ueberdies liegt es aber auch in jenem Schaffen selbst, wenn wir es nur scharf denken, daß ein jedes Ding, wenn es auch nur den eigenen Begriff, wodurch es dieses besondere ist, in sich ausdrückt, auch den allgemeinen, göttlichen vollkommen in sich darstelle. Darum kann es nicht anders sein, als daß die Kunst auch den bloß besonderen Gegenstand in seiner Erscheinung eben so zum Sitz und Mittelpunkt der Schönheit mache, wie das allgemeine, göttliche Wesen selbst. Diesmal bin ich mir klar bewußt, Adelbert, auch in deinem Sinne gesprochen zu haben.

Vollkommen, sagt' ich, muß ich dir beistimmen. Denn wenn das Besondere als solches und wie es als Erscheinung auf die Sinne wirkt, nicht ebenfalls durchdrungen wäre von göttlicher Kraft, so könnt' es auch als solches nicht schön sein, und das Wesen wäre der augenblicklichen, wirksamen Gegenwart immer nur wie ein leerer Begriff entgegengesetzt.

Ohne Zweifel, sprach Erwin, verhält es sich so.

Wie werden sich aber, fragt' ich, auf dieser Seite der Welt des Schönen jene von uns vorher betrachteten beiden Richtungen der Thätigkeit der Phantasie offenbaren? Denn daß sie auch hier vorkommen müssen, ist wohl nicht zu bezweifeln.

Gewiß, versetzt' er, müssen sie auch hier sein. Und zwar scheint es mir, als müsse die Phantasie in ihrem Bilden bloß von der Idee der ganz besonderen Erscheinung ausgehn, und wiederum diese auch sinnend nur auf sich zurückbeziehn, in so fern sie selbst nur die ganz einzelne Gegenwart in sich aufnimmt.

Wobei, fiel ich ein, sie doch wohl immer wesentlich bleiben, und die Idee unverändert enthalten müßte.

Dieses, erwiedert' er, versteht sich überall von selbst.

Laß es uns aber, sagt' ich, doch nicht so mit kurzen Worten abmachen; es wird vielmehr nicht ohne Nutzen sein, was wir jetzt gefunden, zuvörderst mit dem ersten Bilden und Sinnen zu vergleichen.

Das will ich, sprach er, auch wahrlich nicht hin-

dern. Ich sagte nur kurz, was ich eben wußte, und erwartete schon begierig deine fernere Leitung.

Was also hier, sagt' ich, die Phantasie schafft, das treibt sie hervor aus dem vollständigen Begriffe der einzelnen Erscheinung selbst, in diesen versenkt sie sich ganz, in seiner Aeußerung schwelgt sie, und strebt darin nur nach Vollendung des wirklichen gegenwärtigen Dinges. Auf diese Weise offenbart sie sich selbst als reine sinnliche Gegenwart, und nur durch die vollendete Aeußerung seines Daseins erscheint uns der Begriff als ein göttlicher, und die allgemeine Idee leuchtet in ihm auf, weil ohne sie solche Harmonie der Erscheinung mit ihrem Begriffe nicht möglich wäre. Da wir nun bei jenem ersten Bilden uns den Uebergang der Gottheit in wirkliches Dasein dachten, so müssen wir nun wol den Ausdruck ein wenig verändern, wenn anders der Begriff hier nur der äußeren sinnlichen Entfaltung des Erscheinenden zum Grunde liegt. Um nicht lange zu suchen, wollen wir dies die sinnliche Ausführung der Gestalt nennen, welches Wort in solcher Beziehung wohl gebraucht wird, wiewohl mehr um eine Eigenschaft des ausgearbeiteten Kunstwerks, als um das Wirken der Phantasie zu bezeichnen. Aberauch dieser Gebrauch ist nicht ohne Bedeutung, indem die sinnliche Welt hier als vorausgesetzt und wesentlich gedacht, und das Streben der Kunst nur auf die Ausführung alles dessen, wozu sie die Keime bei sich führt, gerichtet wird.

Ohne Zweifel, sprach Erwin, mußte der Ausdruck geändert werden.

Und so auch der zweite, sagt' ich, des Sinnens, welcher das sagte, daß die Phantasie die besondere Gestalt in den allgemeinen göttlichen Gedanken zurücktrage. So etwas bemerken wir hier auch nicht, sondern sie bezieht den sinnlichen Gegenstand bloß auf sich, in so fern sie ihn als solchen auffaßt. Wie nennen wir aber dieses Empfangen eines sinnlichen Gegenstandes durch das Erkennen anders als Empfindung? In Empfindung muß also die ganze Phantasie übergehn, aber in eine solche, worin sie vollständig und in allen ihren Tiefen durch den Gegenstand erregt und erfüllt wird, und für diese allein wollen wir uns den so oft entweihten Namen der Rührung vorbehalten. Auch dieser wird gewöhnlich nicht von der beziehenden Thätigkeit der Phantasie gebraucht; sondern entweder bezeichnen wir durch ihn den Zustand der Phantasie, den wir als eine vollkommene und wesentliche Empfindung denken können, oder durch das Wort des Rührenden die Eigenschaft der einwirkenden Erscheinung und das aus denselben Gründen, die wir eben auch bei der sinnlichen Ausführung bemerkten.

Siehst du nun wohl, Bernhard, sprach darauf Erwin, daß wir wohl nur weiter um uns sehn müssen, da wir in der Phantasie nicht bloß das Bilden und Sinnen, sondern auch die sinnliche Ausführung und die Rührung gefunden haben?

Aber bemerkt ihr auch alle, fiel ich ein, daß hier ein ganz neuer Gegensatz entstanden ist, in welchen zwei Hauptkräfte der Erkenntniß verwickelt sind?

Allerdings, ſprach Erwin. Denn das Hinſtreben auf die äußere Geſtalt und auf die ſinnliche Ausführung derſelben, ſowohl wie die Empfindung und Rührung, iſt ohne Zweifel Sache des Triebes. Daher merkt' ich ſchon, als du von dieſen Gegenſtänden zu reden begannſt, daß wir nun entdecken würden, auf welche Weiſe die ſämtlichen gemeinen Erkenntnißarten, von welchen unſere Unterhaltungen ausgegangen ſind, in der Phantaſie und durch dieſelbe gleichſam wiedergeboren werden. Auch was wir damals Vernunft und die Kraft der ſittlichen Freiheit nannten, erkannt' ich da wieder in dem Wirken der Phantaſie, wo ſie uns als bildend und ſinnend erſchien.

Gut, ſagt' ich, ſiehſt du aber auch ein, wie ſich nun jene beiden Arten der Erkenntniß hier umgewandelt haben, und kein unendlicher Widerſtand mehr das freie Schaffen trübt, ſich aber auch der Trieb nicht mehr in den mannigfaltigen Stoff der ſinnlichen Wahrnehmung zerſplittert?

Ich glaube ja, verſetzt' er, auch dies verſtanden zu haben. Jene ſittliche Freiheit nämlich, die uns Bernhard damals durchaus in die Kunſt einführen wollte, ſcheint mir nun nicht eben mehr zu ſein als das bloße Gegentheil des Zwanges, den uns die Gegenſtände der Sinnenwelt anthun. Darin aber kann nichts Lebendiges, Kräftiges und aus ſich ſelbſt Wirkſames hervortreten, und ich zweifle jetzt ſehr, was ich überhaupt von dieſer Vorſtellung, auch in Beziehung auf die Sittlichkeit, halten ſoll. An deren Stelle tritt uns nun eine

schöpferische Kraft, worin das Allgemeine dem Besonderen nicht bloß entgegengesetzt ist, sondern dasselbe aus sich hervorbringt, und dadurch selbst lebendig und gegenwärtig in Besonderheit und Wirklichkeit übergeht. Auf der anderen Seite aber ist hier auch der Trieb zu derjenigen Allgemeinheit und Vollkommenheit erhoben, die wir anfänglich durchaus nicht in ihm finden konnten. So scheint sich hier und dort ein ganz für sich bestehendes Reich abzuschließen, und dies ist mir noch das schwierigste, wie beide Seiten sich mit einander verbinden können, da offenbar die Phantasie doch nur aus beiden zugleich besteht.

Allerdings, sagt' ich, bleibt uns hier noch reicher Stoff zur Untersuchung. Daran jedoch können wir wohl nicht zweifeln, daß jede von beiden Arten oder Stufen, oder wie wir es nennen mögen, der Phantasie nothwendig sei.

Ganz und gar nicht.

Die eine davon, fuhr ich fort, könnten wir nun wohl die Freiheit der Phantasie nennen, wenn nur nicht dieser Name an jene bloß verneinende Freiheit erinnerte. Dünkt dich dieses nicht auch störend?

Recht sehr.

Wie nennen wir also diese? Liegt in ihrem Gebiete nicht der Urquell der Phantasie, woraus die Welt derselben erst hervorgeht, die wir in dem andern schon vollendet finden, und da nur in ihren Aeußerungen und Wirkungen erkennen?

Ja wohl, versetzt' er; dies ist eben das wunder-

bare Verhältniß, daß in der Phantasie auf der einen Seite alle Dinge geschaffen werden, und doch auf der andern schon da sind; so daß man jene Kraft, der das Schaffen zukommt, wohl die Phantasie in der Phantasie nennen könnte.

Das müssen wir, sagt' ich, sogar, wie ich meine, wenn wir den eigentlichsten Ausdruck wählen wollen. Das andere dagegen kann wohl nicht anders genannt werden, als die Sinnlichkeit der Phantasie?

Offenbar nicht anders.

Die Phantasie also der Phantasie, und die Sinnlichkeit derselben, stehn einander hier gegenüber, und beide mit einander, so wie zugleich die verschiedenen Richtungen jeder von beiden, werden wir verknüpfen müssen, wenn wir den inneren Mittelpunkt der Kunst, den wir suchen, endlich auffinden wollen.

Es scheint wohl nicht anders, sprach Erwin, und doch ist es mir noch sehr dunkel, wie das vor sich gehn wird, ohne daß wir eine Beziehung durch den Verstand hineinbringen, und das Allgemeine und Besondere zu sehr von einander trennen, wodurch der leere Begriff wieder Uebermacht erhalten würde.

Bevor ihr dies versucht, fiel Anselm hier ein, erlaubt mir nun auch auszusprechen, was ich vorhin schon auf der Zunge hatte. Jetzt habt ihr ja einen gewissen Schlußpunkt erreicht, von wo eine ganz neue Betrachtung anfangen muß, und ich störe keinen fortschreitenden Zusammenhang mehr. Dagegen bedarf ich gar sehr über meine Bedenken mit euch auf das Reine zu kom-

men, die vielleicht auch auf die neue Unternehmung einen Einfluß gewinnen werden.

Es sei dir unbenommen, sagt' ich, zu äußern, was dir gut dünkt.

Zuerst, sagt' er, will ich nur recht gewiß sein, ob wir einander auch ganz verstehn; wofür ich um so mehr sorgen muß, weil durch deinen zweiten Standpunkt, der sogenannten Sinnlichkeit, die Sache wieder mehr verwirrt worden ist. Denn da ich erst glaubte, jenes Bilden und Sinnen der Phantasie würde das ganze Reich des Schönen ausfüllen, weil es von der Idee aus die Erscheinung selbst durchdringt, so hast du dennoch den zweiten Standpunkt der Sinnlichkeit als einen ganz für sich bestehenden, und gleichsam frei schwebenden, jenem entgegengestellt.

Ja, so ist es geschehn.

Nun, so bitt' ich dich über die Art und Weise dieses Gegensatzes etwas zu sagen. Bald scheint er mir nämlich hervorzugehn aus dem zwischen Symbol und Allegorie, bald mit dem zwischen der epischen und lyrischen Poesie auf denselben Gründen zu beruhen.

Es ist wohl gut, erwiedert' ich hierauf, daß du auch diese Vergleichungen zur Sprache bringst, damit wir den Gegenstand, mit dem wir uns jetzt eigentlich beschäftigen, desto fester halten. Als wir von Symbol und Allegorie sprachen, betrachteten wir da nicht die künstlerische Thätigkeit ganz im Allgemeinen, und die Zusammenfügung ihrer Bestandtheile überhaupt?

Ja, so war es wohl.

Jetzt aber, Anſelm, haben wir es mit den verſchiedenen Geſtalten zu thun, in welche ſich dieſe Thätigkeit verwandelt, und da fanden wir nicht bloß die Phantaſie und die Sinnlichkeit, beide in der Phantaſie, ſondern jede von beiden zerfiel wieder in zwei Richtungen.

Freilich, und doch gingen wir ja darauf aus, den ſich ſtets gleich bleibenden Mittelpunkt der Kunſt zu finden.

Gut, ſagt' ich; es kommt alſo darauf an, wo dieſer am beſten zu finden ſei. Auf Symbol und Allegorie kamen wir freilich ſo, daß wir die volle Durchdringung des Allgemeinen mit dem Beſonderen durch die künſtleriſche Thätigkeit ſchon vorausgeſetzt hatten. Nicht wahr?

Allerdings; denn eben dieſe Durchdringung an einem wirklichen Dinge nannteſt du Symbol im Allgemeinen.

Es war alſo, fuhr ich fort, darin der Stoff der Kunſt, der im Allgemeinen und Beſonderen, im Göttlichen und Irdiſchen beſtand, ganz mit der Thätigkeit, welche beides verknüpfte, zu Einem zuſammengefloſſen.

So mußt' es ſein, und dies iſt wohl eben die wahre Anſchauung der Phantaſie.

Blieb denn nun aber, mein Freund, dieſe Anſchauung Eine und dieſelbe, und ſpaltete ſie ſich nicht vielmehr in Symbol und Allegorie, und unterſcheiden ſich dieſe nicht dadurch, daß in jenem die Thätigkeit ganz in

den Stoff, in dieser dagegen der Stoff ganz in die Thätigkeit übergegangen war?

Das wohl, sprach er; aber wie sollen wir jetzt besser den Mittelpunkt finden, wenn wir gar verschiedene Thätigkeiten in der Phantasie annehmen?

Wir sollen, erwiedert' ich, ausforschen, auf welche Weise Stoff und Thätigkeit in einander übergehn, und dasselbe, einfache Wesen beide umfaßt und anfüllt. Dieses aber zeigt uns das Symbol, in seinen beiden Arten, noch nicht, und zwar aus zwei verschiedenen Gründen, wovon der eine bis jetzt unerklärbar ist. Zuvörderst nämlich erscheint es nie ohne jene Spaltung in Symbol und Allegorie, und das gemeinsame dritte, worin diese beiden Eins sind, geht nie mit in die Wirklichkeit über, sondern liegt ihnen bloß im Innern zum Grunde; zweitens aber haben wir gefunden, daß selbst die Gegenwart des vollkommenen Kunstwerks beider Arten immer noch nicht alles erschöpft, sondern unsren Blick noch auf etwas Inneres und Wesentliches hinlenkt. Es genügt uns also nicht, das Kunstwerk als Symbol zu zerlegen; wir müssen auch das innere Getriebe seines Lebens wahrnehmen, wodurch eben das gegenwärtige Besondere darin mit der allgenmeinen Idee zusammenfällt.

Du scheinst mir, versetzt' er, hier wieder das Werk von der schaffenden Phantasie zu trennen, was du so oft selbst verworfen hast.

Wie so, sprach ich, wenn ich vielmehr das Werk als Wirksamkeit der Phantasie ansehe? Es ist ja im-

mer das Eine und selbe, was wir heute nur von einem anderen Standpunkte betrachten wollen als gestern. Denn damals war uns das Symbol, als Einheit des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen, so wichtig, daß wir es für sich als das volle Dasein der Kunst betrachteten. Jetzt aber, da wir darauf gekommen sind, zu suchen, wie sich das einfache Wesen der Phantasie in ihren einzelnen Erscheinungen offenbare, mußten wir ihre Thätigkeit selbst in ihre besonderen Kräfte zerlegen, worin sie, da sie ganz in die Wirklichkeit und Besonderheit aufgehn muß, mit der gemeinen Erkenntniß zusammenfällt. Und ich habe nicht geringe Hoffnung, daß wir, nachdem das Symbol in jeder einzelnen Erkenntnißart gefunden und wiedererkannt sein wird, auch zu dem gelangen werden, was in allen diesen das Eine und selbe sein muß. Erschien uns also gestern das Symbol immer als ein Mittleres zwischen Wesen und Erscheinung, aber in der Erscheinung, so wollen wir nun erforschen, wie die Erkenntniß beider, des Wesens und der Erscheinung, darin thätig und lebendig ist, und so beides in das Wesen erhebt, ohne die Wirklichkeit, welche die Kunst erheischt, zu verlassen. Dazu haben wir nun den Anfang gemacht, indem wir schon zwei besondere Arten der Erkenntniß, Phantasie und Sinnlichkeit in der Phantasie gefunden haben.

Nun wohl, sprach Anselm hierauf, deine Meinung sehe ich nun so ziemlich ein, und erkenne wohl, daß eine bloße Unterordnung des Besonderen unter die Idee, wie des Abbildes unter das Vorbild, nicht von dir zu-

gegeben werden kann. Aber eben so wie hier wurde auch bei dem Gegensatze der epischen und lyrischen Kunst das Besondere als für sich bestehend vorausgesetzt. Wie entsteht nun aus demselben Gegensatze diese ganz anders gestaltete Folge?

Es ist ja hier, versetzt' ich, ganz eben so wie bei dem vorigen. Denn das Epische und Lyrische trennten sich doch nur danach, wie der Stoff der Kunst sich überhaupt zur schaffenden Thätigkeit verhielt, und die in jenem liegenden Gegensätze entweder in ihrer Einheit oder in ihrer Beziehung dargestellt wurden. Wie aber diese Thätigkeit in sich selbst unterschieden, und doch wieder Eine ist, das ist wohl eine ganz andere Sache.

So könnte denn, sprach er, sowohl Phantasie als Sinnlichkeit in jeder Art der Kunst und bei jedem Gegenstande ihren Spielraum finden.

Ohne Zweifel.

Nur Eins bleibt mir also noch übrig dir einzuwerfen, welches aber auch das größte ist, und wozu ich mir eben erst den Weg bahnen wollte. Das nämlich fragt sich doch wohl noch, ob wirklich jene Sinnlichkeit ein Recht hat als ein Element der Kunst für sich zu bestehn, und ob sie nicht vielmehr nur das Mittel zur Abbildung hergiebt, welches, wenn es die Oberhand gewinnt und sich der Kunst bemächtigt, nur die völlige Ausartung derselben herbeiführt.

Dieses letzte, sagt' ich, bliebe denn immer dir überlassen zu beweisen, und stark müßten doch in der That

die Gründe sein, welche das umstoßen sollen, was wir aus dem Wesen der Kunst hergenommen haben.

Die Beweise, versetzt' er, giebt die Erfahrung, aber die richtig, und nach Ideen verstandene. Denn jene bildende und sinnende Phantasie, deren Grundcharakter du mit wenigen, aber treffenden und richtigen Zügen angegeben hast, zeigt sich ja fast nur da wirksam, wo die Kunst eben in ihrer kraftvollsten Blüthe aus dem frischen und jugendlichen Leben der Völker hervorgeht. Da hat jede Gestalt eine tiefe und wesentliche Bedeutung; als überwiegend in dem Kunstwerke wird beim ersten Anblicke das Göttliche und der Sinn erkannt, die äußere Gestaltung aber ist völlig nach diesem inneren Werthe gleichsam umgeprägt. Deshalb müssen darin eine Menge von Zügen erscheinen, welche den Dingen der gewöhnliche Lauf der Natur und das Gesetz ihrer Gattungen keinesweges geben könnte, die vielmehr nur der Ausdruck des Höheren und Wesentlichen sind, was die Phantasie durch sie offenbaren wollte oder mußte; wodurch der Grundsatz der Nachahmung der Natur am besten widerlegt wird, denn die Phantasie schafft sich hier selbst ihre Natur. Dieses spricht auch der beste Zeuge, den du verlangen magst, Winkelmann, fast mit eben diesen Worten aus, und bezeichnet dadurch den strengen Stil der Kunst, welcher der älteste, und vielleicht eben deshalb auch der kräftigste war. In solchem reinen und ursprünglichen Wesen erhielt sich aber die Kunst gemeiniglich nur, während sie dasselbe mit der ersten, fast gewaltsamen Begeisterung zur Erscheinung entfaltete;

kaum hatte sie diese nur einigermaßen erreicht, so gewannen die Lockungen der äußeren Welt die Oberhand, und nachdem die Kunst durch Anmuth und Annehmlichkeit die Strenge der Ideen erst gemildert, und so scheinbar gestrebt hatte, sich schwebend im Mittelpunkte zu erhalten, sank sie rasch zum Lieblichen und Schmeichelnden, und endlich zur Wollust und Ueppigkeit herab. Darum müssen wir uns, wenn sie wieder hergestellt werden, ja nur der wahre Sinn dafür wieder aufleben soll, zurückwenden zum Ursprünglichen und Alterthümlichen, und uns davon entwöhnen, in dem Glatten und lieblich Ausgebildeten die Schönheit zu suchen. Selbst unter den späteren verbildeten Griechen bestätigen die Kenner, daß die uralten Bilder aus der sogenannten Dädalischen Schule zwar der Gestalt nach ziemlich roh, dafür aber von einer besonderen Kraft des Göttlichen erfüllt gewesen seien, so daß manche solcher Bilder selbst als beseelt und als gegenwärtige Stellvertreter der Gottheiten verehrt wurden. Dieser Geist der Tiefe und der Innigkeit, der sich noch lange in seiner ursprünglichen Einfalt durch die Schule des Aegineten erhielt, der den Pheidias bei schon ausgebildeter Kunst zur höchsten Kühnheit und Erhabenheit befeuerte, mußte sich nur allzufrüh durch den spielenden Flattersinn der Griechen in die äußere Welt und ihre Gestaltungen zersplittern. Und wer weiß, ob sie nicht wirklich, wie die mystischen Grundzüge ihrer Religion, so auch jenen auf das innere Leben der Kunst gerichteten Sinn von älteren tiefer denkenden Völkern überkommen hatten. Die Aegypter,

deren

deren Bildhauerei uns vielleicht zum Theil darum so unvollkommen erscheint, weil wir ihren Sinn nicht ganz, und immer nur in trüben Mitteln durchschauen, zeigen uns ja in ihrer ältesten Baukunst eine so freie und kühne Ausführung der tiefsten Gedanken, daß selbst die Strenge darin sich zur höchsten Freudigkeit erheitert und belebt. Was wir davon noch besitzen und erst in den neuesten Zeiten näher kennen gelernt haben, sind Ueberreste einer Kunstwelt, worin ein wahrhaft göttliches Leben sich zur Wirklichkeit ausgebildet hatte. Die Griechen dagegen hefteten sich bald an die Wirklichkeit, und an die Naturgesetze, wodurch die Gestalten der erscheinenden Dinge bestimmt und begrenzt sind. Und da sie hiedurch die Freiheit der schaffenden Phantasie verloren hatten, so blieb ihnen nichts mehr übrig, als in dem Wirklichen zu schwelgen, und die besonderen Erscheinungen auf das lieblichste und üppigste auszubilden. Da wurden denn die Verhältnisse abgewogen, und zur Harmonie verschmelzt, daß alles Verschiedene zart und sanft in einander überging, der prüfende Nagel nirgend Härte noch Anstoß fand, und der äußere Sinn überall mit gleicher Behaglichkeit mühlos befriedigt wurde. Denn auf das Einzelne und Erscheinende, das nur durch das Band der Verhältnisse verknüpft werden kann, war damals das ganze Streben der Kunst gerichtet. An die Werke dieser Zeit, aus welcher die meisten auf uns gekommenen herrühren, hat sich das Kunsturtheil der Neueren angeknüpft, und sich dadurch gebildet, so daß manche dem ganzen Begriffe der Schönheit diese An-

nehmlichkeit und Lieblichkeit der Verhältniſſe untergeſchoben haben. Und doch giebt eben dieſe Richtung auf die bloße äußere Harmonie den deutlichſten Beweis davon, daß das innere Leben, der wahre und einfache göttliche Stoff aus der Kunſt verſchwunden war. Die Griechiſche Bildnerei ſoll uns aber nur das auffallendſte Beiſpiel von dieſem Gegenſatze des phantaſtiſchen und des ſinnlichen Standpunktes in der Kunſt geben, weil vielleicht keine Kunſt zu irgend einer Zeit ihre Laufbahn ſo vollſtändig wie dieſe zurückgelegt hat. Sonſt könnten wir es auch an der alten Poeſie beweiſen, und nicht minder an den Künſten der neueren Welt, unter welchen freilich die Malerei allein eine gewiſſe Bahn der Entwicklung vollendet zu haben ſcheint. Auch habe ich nur das Aeußerſte dem Aeußerſten entgegengeſetzt; ſehr lehrreich iſt es aber, den allmähligen Uebergang aus der Ideenwelt in die des Angenehmen, welcher oft ſchon in den geprieſenſten Kunſtwerken offenbar wird, genau zu beobachten, und die reine Bedeutung der Kunſt von ihrem ſinnlichen Hange überall zu ſcheiden.

Mit dieſem allen, ſagt' ich hierauf, willſt du nun wohl andeuten, dasjenige, was wir ſelbſt die Sinnlichkeit der Kunſt genannt haben, ſei nicht ſo viel werth, wie die Bedeutung, die aus der Phantaſie kommt?

Mich dünkt, verſetzt' er, ſo etwas ergebe ſich hieraus von ſelbſt. Denn eine ſolche Ausartung kann doch nur daher rühren, daß das Mittel zum Zweck gemacht wird. In dem Aeußern und Sinnlichen ſoll die Idee vollſtändig abgebildet werden; das Sinken der Kunſt-

fängt da an, wo die Ausarbeitung der sinnlichen Gestalt zu ihren eigenthümlichen Annehmlichkeiten überwiegt; soll man da nicht sagen, das, was zum Abbild bestimmt war, wolle selbst Wesen und Urbild sein, und dieses sei das Sinnliche, welches an und für sich nur das Wachs sein sollte, worein die Ideen abgedruckt würden?

Es kommt nur darauf an, sagt' ich, ob du in dem von uns so genannten sinnlichen Bestandtheil der Kunst gar nichts anderes finden kannst, als was den leiblichen Sinn anlockt. Das ist freilich nicht zu leugnen, daß in den Werken, worin diese Sinnlichkeit überwiegt, von dem allgemeinen Begriffe weniger zu erkennen ist, und vielmehr die Fülle und Lieblichkeit der Gestalten, die Bequemlichkeit und Anmuth ihrer Verhältnisse zuerst unser Gemüth gefangen nimmt. Daher, ich gesteh' es, trifft über Werke dieser Art am allerhäufigsten das Urtheil des wahren Kenners mit dem des sinnlichen Genußmenschen zusammen, den nur die wollüstige Außenseite oder die Künstlichkeit der Arbeit entzücken kann. Wolltest du aber deshalb wohl ein Werk nur aus dem Grunde tadeln, weil die körperliche Wohlgestalt darin auf das vollkommenste und lieblichste ausgebildet ist, etwa den berühmten Faun in der Dresdner Antikensammlung, oder gar den ganz edlen und anmuthigen Gott, der jetzt Hermes vom Belvedere genannt wird, und sonst nach einander verschiedene andere Namen trug?

So lange nicht, sprach er, als darin die Idee das Bestimmende bleibt. Wo aber die Sinnlichkeit, wie in

dem von dir aufgestellten Gegensatze, und wie in meinen Beispielen, überwiegt, da überwiegt auch das Abbild.

Wer aber, versetzt' ich, lieber Anselm, hat dir denn schon zugestanden, daß in dem, was ich Sinnlichkeit nännte, bloß das Aeußere und Erscheinende vorwalte? Wäre dieses, und wollte sich gar dies an sich Nichtige, wie du sagtest, an die Stelle des Wesentlichen und Urbildlichen setzen, so würde ja dasselbe nichts anderes werden als jenes Häßliche, welches wir neulich auf eben diesem Wege ableiteten; und häßlich findest du doch wohl jene Kunstwerke nicht, in welchen du an der überwiegenden Sinnlichkeit Anstoß nimmst?

Das gewiß nicht, sprach er lächelnd; aber ich setze ja dieses Sinnliche auch nicht in ein solches feindliches Verhältniß mit der wesentlichen Bedeutung. Es ist vielmehr an sich gleichgültig, und soll eben deshalb erst als Mittel des Ausdrucks für jene zum Schönen werden.

Aber haben wir denn nicht oft bemerkt, fragt' ich ihn darauf, daß es nichts in der Kunst geben könne, was bloßes Mittel wäre? Und so darfst du auch ganz und gar nicht diese Sinnlichkeit verstehn. Fand denn nicht vielmehr Erwin, daß sich die ganze Phantasie, in welcher ja niemals das Innere vom Aeußeren zu trennen ist, auch als Sinnlichkeit und auf dem Standpunkte, den in der gemeinen Welt der Trieb einnimmt, offenbaren müsse? So muß es sein, wenn irgend das, was wir über die Schönheit ausgemittelt hatten, be-

ſtehn bleiben ſoll; danach müſſen offenbar Phantaſie und Sinnlichkeit zu gleichen Rechten in der Phantaſie vereinigt ſein. Denn auch die Bedeutung kann ſich nicht anders offenbaren, als in beſonderer und gegenwärtiger Geſtalt, und ohne dieſe wäre ſie auch nicht Bedeutung mehr; wovon könnte ſie es dann wohl ſein?

Dies, erwiedert' er, daß die Bedeutung der äußeren Geſtalt bedarf, um ſich auszudrücken, beweiſt immer noch nicht, daß jene nicht der Zweck, dieſe nicht das Mittel ſei.

Ich bin überzeugt, verſetzt' ich, du wirſt bald bemerken, daß du ſo deine eigenen Behauptungen durch Uebertreibung entſtellſt. Denn um, wie du ſagſt, Mittel für die Bedeutung zu ſein, muß doch das Erſcheinende ſelbſt ganz und gar bedeutend werden?

Das ſoll es auch eben.

Nun erſcheint es aber als Aeußeres und Beſonderes der Sinnlichkeit und nur dieſer; es muß alſo auch für ſie bedeutend ſein; denn wenn es bloß für die Phantaſie bedeutend wäre, ſo müßte dieſe als ſolche für ſich das Sinnliche auffaſſen können, alſo ganz ohne die Sinne, welches unmöglich wäre.

Dies letzte, ſprach er, kann ich nicht leugnen; aber die Sinne können es ja auch auffaſſen, wie ſie wirklich thun, jedoch im Dienſte der Phantaſie, und ſelbſt nur als Mittel für dieſe.

Wenn das wäre, ſagt' ich, ſo könnte auch der ſinnliche Gegenſtand nie als ſolcher ein Abbild der Bedeutung für die Phantaſie werden, ſondern immer nur ein

Mittel, wodurch die Phantäsie sich selbst für sich abbildete; also würde er als Gegenstand wieder ein Zeichen. Siehst du das ein?

Es scheint mir wohl richtig.

Gut denn; giebst du nun zu, daß die alterthümliche Kunst, welche du vorziehst, diese Eigenschaft hatte, daß sie auch mit ihrem sinnlichen Theil bedeutend, ja vielmehr auch dieser als solcher ganz bedeutend war, oder bist du darin anderer Meinung?

Ich gebe dies nicht allein zu, sondern behaupte es selbst. Die Gestalten solcher alten Werke selbst sind durch und durch Bedeutung, und darum erscheinen sie freilich dem gemeinen Sinne fremd und unverständlich.

Nun wohl, sagt' ich, es muß also nach allem, was wir eben ausgemacht, auch die äußere Gestalt, in so fern sie den Sinnen erscheint, eine Fähigkeit haben, die Bedeutung ganz in sich aufzunehmen, das heißt doch wohl am Ende nichts anderes, als was wir immer behauptet haben, daß die Erscheinung für die Sinne ganz Eines und dasselbe werden muß mit dem inneren Gedanken, wenn ein Kunstwerk entstehn soll.

Eben deshalb, versetzt' er, darf das Aeußere wenigstens nicht überwiegen, und gleichsam über die Bedeutung hinaus wuchern in das Gebiet der bedeutungslosen Sinnlichkeit.

Das freilich nicht, sagt' ich; aber die ganze Bedeutung kann und muß sich auch für die Sinnlichkeit darstellen, und also muß auch nothwendig in der menschlichen Natur eine höhere Sinnlichkeit sein, welche gleich-

sam Ideen fühlt und wahrnimmt, die wir auch allein meinen konnten. Es kann also nur noch die Rede davon sein, welche wirkliche Kunstwerke du zu dieser Gattung rechnen willst, oder bei welchen du im Gegentheil glaubst, daß die Sinnlichkeit das Gebiet der Kunst verlassen habe; das ist aber eine Sache der Kritik, die unsere allgemeinen Ueberzeugungen nicht verändern kann.

Ich weiß noch nicht, sprach er, ob es sich ganz so verhält, wie du sagst; denn ich muß behaupten, daß in keinem von den Kunstwerken, die vorzugsweise auf die Sinnlichkeit wirken, die Idee ganz erreicht sei, und mich dünkt es doch auch natürlich zu sein, daß, wenn einer von beiden Bestandtheilen der Kunst solle nachtheilig werden können, dieses der sinnliche sein müsse.

Würd' er denn, fragt' ich ihn, noch ein Bestandtheil der Kunst bleiben, wenn er ihr auf die von uns erwähnte Weise nachtheilig würde?

Das nicht, versetzt' er; aber wenn du daraus schließen willst, daß er ihr nicht nachtheilig werden könne, so scheint mir dies ein sophistischer Kunstgriff.

Ich will das auch nicht, sagt' ich, sondern mich nur verwahren vor Mißdeutung, wenn ich dich frage, ob denn nicht in der Kunstgeschichte, welche du gewöhnlich als Zeugin herbeirufest, sich beweise, daß auch die Bedeutung der vollkommenen Ausbildung der Kunst schaden könne.

Nun, sprach er, die Kühnheit freier Zusammensetzungen und die Umwandlung der Gestalten durch

Ideen wirst du doch nicht als mangelhafte Ausbildung ansehn.

Nicht anders, erwiedert' ich, wo darin die Bedeutung den Boden des lebendigen Daseins verläßt, und sich einseitig in den Gedanken versteigt. Was im Uebermaaße strebt nach der Feierlichkeit der göttlichen Gegenwart und der Miene innerer Tiefe, das verkehrt die wirkliche Gestalt so, daß sie unter die gemeine Natur sinkt, und keinesweges über sie emporsteigt. Wenn also die überwiegenden Eigenschaften der sinnlichen Kunst dem wahren Geiste der Kunst schaden, so können wir neben diese auch die der phantastischen setzen, als Gewaltsamkeit, Härte, Starrheit, wodurch die Kraft selbst als ein gewisser Trotz erscheinen kann. Hältst du denn die ängstlich zusammengedrückten, leichenähnlichen Gestalten der ägyptischen Götter, mit den vorstehenden Backenknochen und in die Höhe geschlitzten Augenliedern und Lippen für schöner als die natürliche menschliche Bildung?

Schöner sind sie vielleicht nicht, aber doch vielleicht, und für die Aegypter gewiß, sinnvoller und begeisternder.

Also unterscheidest du doch beides. Warum aber nicht schöner? Nicht etwa deshalb, weil die Phantasie darin die wirkliche Natur nicht vollständig zu durchdringen vermochte, welches doch zum Kunstwerk gehörte?

Oder, fiel er ein, weil sie diese Durchdringung verschmähte.

Desto schlimmer, sagt' ich. Indessen giebst du so viel zu, sie habe dieselbe nicht durchdrungen. Und am

beſten kannſt du das an den Dichtern ſehn, bei welchen ſich alles deutlicher der Einſicht entfaltet. Hat nicht zum Beiſpiel Aeſchylos Stellen, wo die gemeine Natur in ihrer ganzen Kunſtloſigkeit hervortritt, oder die Schlußfolgen eines faſt kalten Verſtandes der feurigſten Begeiſterung ſchroff gegenüberſtehn? Und finden wir nicht bei anderen phantaſtiſchen Dichtern ganz das gleiche?

Darin aber, ſprach er, zeigt ſich ja zum Theil recht ihre Tiefe.

Weshalb auch wohl, fuhr ich fort, die Nachahmung ſich gern auf dieſe Seiten wirft? Wie ſich unter uns in der neueſten Zeit des Tiefſinns manche gefunden haben, die ſich in Dantes Geſellſchaft nicht beſſer einzuführen glauben als durch Rohheit und Trockenheit. Doch ſo viel iſt gewiß, das Schöne bleibt dabei auch in wahren Kunſtwerken unvollkommen, ſo gut wie bei dem Ueberwiegen der ſinnlichen Seite.

Auf die Art, gab er zur Antwort, iſt wohl die Kunſt nirgend zu finden, wenn wir ihre Vollendung in ihren Werken ſuchen wollen. Denn die Idee derſelben iſt freilich darin nie zu erreichen, ſondern eben als Idee nur das Ziel eines unendlichen Strebens. Wir werden uns alſo begnügen müſſen, wenn wir nur das Weſen und den inneren Sinn der Kunſt in den Werken gegenwärtig finden, und dazu ein reines und in ſeinem Ziele nur nicht irre gewordenes Streben, jenes zur Wirklichkeit zu bringen.

Nun, ſagt' ich, lieber Anſelm, du kommſt doch im-

mer wieder auf das alte zurück. Was ist denn das Wesen der Kunst? Ist es bloß die Bedeutung oder die ganz Erscheinung gewordene? Und wenn du jenes unendlich entfernte Ziel, bei dessen Verfolgung das Wesen der Kunst dennoch immer schon gegenwärtig sein müsse, wieder voraussetzest, so erinnere dich nur, worauf wir jetzt überhaupt ausgehen, nämlich einzusehn, wie in aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Kunstübung dennoch das Wesen der Kunst überall gegenwärtig sein, und nur dadurch die Kunst auch in der unvollkommenen Welt wirklich bestehn könne. Darauf hatte uns ja eben Erwin gebracht, und dies war seine Forderung. Nicht wahr, Erwin?

Ja freilich, antwortete dieser hierauf. Gerade das war es, was mir so wichtig war zu erforschen, wie ungeachtet des für das gemeine Leben unendlich entfernten Zieles, doch die Kunst Kunst bleibe, wenn sie auch niemals wirklich zu Stande kommen oder fertig werden kann. Dieses kann ich mir eben nicht anders denken als auf Eine Art.

Und welche ist die? fragte Anselm.

Daß nicht deshalb das Streben der Kunst unendlich sei, weil sie etwa ein weit entferntes Ziel außer sich hätte, sondern weil das, was sie zur Kunst macht, überall ganz und vollständig in ihr sei, dieses aber eben nur in der gemeinen Welt, und in der Strahlenbrechung, die es durch die getrennten Standpunkte erleidet, als unendliches Wirken erscheinen müsse.

Wenn nun aber, sprach Anselm, zum Wesen der

Kunst schon jene beiden Standpunkte der Phantasie und der Sinnlichkeit gehören, und auf beiden, wie Adelbert selbst behauptet, die Kunst mangelhaft ist, wie kann da ihr Wesen unverändert bleiben?

Es muß denn wohl, gab Erwin zur Antwort, in jedem von beiden etwas sein, wodurch die gegen einander strebenden Richtungen zusammengehalten werden, so daß der innere Kern der Kunst ohne Schaden sich in das eine oder das andere verwandeln kann, wenn nach außen auch Phantasie und Sinnlichkeit schon deswegen, weil sie verschieden sind und verglichen werden, einander Abbruch thun.

Also, sprach ich, lieber Erwin, müssen wir wohl in jedem von beiden das suchen, worin sich alle Richtungen vereinigen, und was dasselbe bleibt, und sich dennoch in jedem als etwas ganz Eigenthümliches und als das Grundwesen einer ganz eigenen Welt offenbart?

Darauf wird es ankommen, sprach Erwin, und Anselm wird uns diese Untersuchung fortzusetzen gern erlauben,

Er bittet darum, versetzte dieser.

So laß uns nur gleich, sagt' ich zu Erwin, alles was in dem Sinnen und Bilden der Phantasie, und was in dem Rührenden und der sinnlichen Ausführung der Kunstwerke liegt, unter die gemeinsamen Gesichtspunkte, die wir irgend auffinden können, sorgfältig zusammenfassen. Zuvörderst sind doch wohl überhaupt zwei allgemeine Richtungen darin?

Ja, sprach Erwin. Denn das Bilden der Phantasie und die sinnliche Ausführung gehn nach der einen, das Sinnen aber und die Rührung nach der anderen; jedoch so, wie es mir scheint, daß auch die beide Standpunkte der Phantasie und der Sinnlichkeit rein von einander geschieden blieben.

Wie sich dieses letzte verhält, sagt' ich, wollen wir noch sehn. Von jenen beiden Richtungen aber können wir wohl die eine als die nach außen, und die andere als die nach innen bezeichnen; nicht wahr?

Das ergiebt sich von selbst.

Daß nun die alte Kunst nach außen hin wirke, die neuere nach innen, darüber sind wir doch auch schon einig geworden?

Allerdings.

Es kommt also nur darauf an, wie dieses mit dem, was wir nun gefunden haben, zu verbinden sei. Und das werden wir am sichersten erforschen, wenn wir beide Richtungen in ihrem wirklichen Gange recht genau verfolgen. Die Phantasie der Alten zuvörderst war immer bildend; alles faßte sie in ganz bestimmte Gestalten, und trieb gleichsam die Ideen so lange in den wirklichen Stoff arbeitend hinein, bis sie mit der äußeren Natur unter ganz gleichen Gesetzen erschienen. Daher rührt die Nothwendigkeit in ihren Werken, welche aber nicht die der gemeinen Natur, sondern eine höhere sein muß, wodurch diese selbst erst bedingt ist, denn es ist ja eine Nothwendigkeit, nach welcher die besonderen Gestalten der Dinge aus dem göttlichen Wesen hervorsteigen.

In diesem Entstehen selbst äußert sich eben das Bilden der Phantasie, aber so, daß sich dasselbe vollständig in Gestalt und Dasein kleidet, und erst da, wo es sich damit sättigt, ist in der That die Kunst zur Geburt gekommen. Hiezu wird denn nothwendig auch das Sinnen der Phantasie über die wirklichen Erscheinungen, ihr Wesen und ihre Bedeutung, erfordert. Denn in die unvollkommenen, zeitlichen Dinge kann das Nothwendige und Ewige nie vollständig übergehn. Es ist also auch in dem Bilden allein schon eine Vereinigung mit dem Sinnen unerlaßlich, welches jenem erst die wirklichen Gestalten unterwirft. So muß denn beides untrennbar sein, wiewohl es in der alten Kunst immer unter der allgemeinen Richtung des Bildens erscheint; und es bleibt nur noch übrig, näher nachzuweisen, wie eine solche Richtung vorwalten, und doch die ganze Kunst darin gegenwärtig sein könne.

Bis jetzt, sprach Erwin, stoße ich mich noch an der Sache selbst, und in Ansehung dieser möchte ich mich fast Anselms ein wenig annehmen. Wenn ich diesen recht verstehe, so muß er, wie ich meine, fragen, ob denn erst da die Kunst vollendet sei, wo die Ideen in ganz wirkliche, den Naturgesetzen angemessene, wiewohl idealisch gedachte Gestalten übergegangen sind, und also alles das, was in übernatürlichen und durch die Willkühr des Gedanken frei verknüpften Formen besteht, davon ausgeschlossen oder wenigstens als roher Versuch angesehn werden solle.

Trefflich, Erwin, fiel hierauf Anselm ein, stehst du

mir bei. Sollen wir denn zum Beispiel, wie manche Vertheidiger des sogenannten Klassischen, alles mit vornehmer Verachtung behandeln und aus der guten Gesellschaft der Kunstwerke verweisen, was Flügel und Hörner hat und dergleichen? Sollen wir die Wunderwelt, die Aeschylos im Prometheus aufthut, als eine ungebildete Vorübung zur Kunst betrachten? Von den tiefen Gedankensystemen, welche die frei und kühn bildende Phantasie der Aegypter oder Indier schuf, will ich gar nicht einmal sprechen.

Hab' ich denn nicht gesagt, versetzt' ich hierauf, daß es auf die Regel der gemeinen Natur gar nicht ankommt, sondern auf die Gesetze einer höheren Verknüpfung des Wesens und der Gestalt, die nur in der Phantasie und durch diese geschieht? Wenn ihr auch also denken wollt, daß der Geist gleichsam auf dem Wege begriffen sei von der Idee des Göttlichen bis zur wirklichen Welt, so werden auf diesem Wege unendlich viele Standpunkte der Kunst sein, aber immer nur solche, worin das Wirkliche nach inneren und nothwendigen Gesetzen der Idee vollkommen angemessen und gleichartig wird. Daß hiezu die gemeine Wirklichkeit nie gelangen kann, versteht sich von selbst; denn von dieser aus angesehn ist die Gestalt des belvederischen Apollon auch unnatürlich, und nicht bloß die gehörnte Isis und der hundsköpfige Anubis. Möge sie sich aber auch verwandeln, wie sie wolle, so muß sie doch für die Phantasie volle Wirklichkeit, und durchaus nichts anderes als die Gegenwart und besondere Gestalt der sich offenbarenden

Idee sein, keinesweges aber ein willkührlich gewähltes, oder auch durch das bloße Bedürfniß, die Idee der Gottheit, etwa zu religiösen Zwecken, kenntlich zu machen, aufgedrungenes Zeichen. Denn das ewig Nothwendige, und der göttliche Stoff der Ideen ist, wie schon neulich von uns bemerkt wurde, ganz ohne besondere Form und vielmehr jenes farblose und gestaltlose Wesen, welches nach Platon die Götter und die Seelen der Menschen bei ihren Umschwüngen an dem überhimmlischen Orte beschauen. Mit diesem Anschauen gesättigt senkt sich die Seele auf einen festen irdischen Stoff, und erzeugt in diesem die Schönheit. Aber nicht bloß die menschlichen Seelen haben einen solchen Grund und Boden, auf den sie sich niederlassen müssen, sondern auch die göttlichen, welche ihn im Himmel finden, wo sich jede nicht minder mit ihrem eigenthümlichen Stoffe verknüpft, indem nach Platons Ausdruck, dort eine jede das Ihrige thut. Wenn er nun hinzufügt, daß die Seelen durch einige der Gegenstände, welche sie im wirklichen Leben erblicken, an jene ursprüngliche Anschauung erinnert werden, und darin die Schönheit dieser Gegenstände sich äußere, müssen wir uns dies nicht so denken, daß selbst durch jenes von oben stammende Theil solche Gestalten verwandelt und demselben gleichartig werden, und dennoch nirgend anders herrühren, als aus dem festen Boden der Wirklichkeit, wie auch, daß bei der göttlichen Schönheit dieses sich gar nicht anders als bei der irdischen verhalte? So ist allerdings diese Thätigkeit des Bildens auf das wirkliche äußere Dasein

gerichtet, aber gesättigt und erfüllt kann sie nur werden, indem die nachsinnende Phantasie dieses zugleich in seiner wahren Bedeutung und seiner wesentlichen Natur durchdenkt. Und daß es sich in diesem Denken verwandeln und anders gestalten wird, um so mehr, je mehr es das Göttliche in sich aufnehmen soll, das versteht von selbst. Wenn also die alte Kunst Gegenstände, nicht bloß aus dem Reiche der persönlichen Götter, sondern selbst aus der ungeheuren Titanenwelt darstellen will, so werden sie erscheinen wunderbar und seltsam, wenn wir sie mit der gemeinen Wirklichkeit vergleichen, aber doch nicht weniger wirklich und den höchsten Gesetzen des erscheinenden Daseins angemessen.

Ja, sprach darauf Erwin, jetzt sehe ich wohl, wie dieses Bilden genommen werden muß. Aber schwer, und beinah unmöglich scheint es mir nun, zu unterscheiden, ob die Gestalt, welche das Wesen annimmt, ächt, und der wirklichen Natur angemessen sei oder nicht. Dafür weiß ich gar keinen Maaßstab zu finden.

Wie so? fragt' ich, um zu hören, ob er mich ganz verstanden hätte.

Nun, das farblose und gestaltlose Wesen kann ein solcher Maaßstab nicht sein. Denn in wiefern dieses in der Kunst vorkommen könne, zeigtest du uns neulich an der Nothwendigkeit überhaupt. Die gemeine Wirklichkeit aber auch nicht, weil sie durch den Gedanken zu etwas ganz anderem werden muß.

Das Symbol, versetzt' ich, wird also für jetzt wohl seinen Maaßstab in sich selbst behalten; denn eben dieses,

ſes, als Thätigkeit der Phantaſie betrachtet, iſt doch wohl das Bilden. Wer aber im Symbol einheimiſch iſt, wird der es nicht bald bemerken, wenn die Darſtellung nach der einen oder andern Seite hinausweicht? Auf beiden wird ſie für die Phantaſie etwas Unwahres, ſie mag der gemeinen Erſcheinung für die Sinne, oder einem allgemeinen Gedanken folgen, dem ſie die Geſtalt willkührlich anpaßt.

Allerdings, ſprach er; denn das allgemeine Weſen iſt für die Phantaſie nur in der nothwendigen Beſonderheit des Symbols. Was du aber jetzt über das Bilden geſagt haſt, muß nicht alles dieſes eben ſo auch für die ſinnliche Ausführung gelten? Und fließt dadurch nicht beides ganz in Eins zuſammen?

Gleichartig, verſetzt' ich, muß beides wohl ſeiner Natur nach immer bleiben; denn beides iſt im Symbol, und dieſes verknüpft am allermeiſten die entgegengeſetzten Dinge in Eine und dieſelbe Welt. Aber ſiehſt du nicht ein, daß die Ausführung der Geſtalt für die Sinne doch noch etwas ganz anderes iſt, als das Bilden derſelben aus der Phantaſie? Aus dieſem entſtanden wirkliche Geſtalten, die aber als Erſcheinungen der Gottheit erkannt werden mußten. Wie wird es dagegen mit den ſinnlich ausgebildeten ſein?

Ich denke, ſprach er, darin wird die göttliche Idee nur als die Seele der wirklichen endlichen Geſtalt erkannt werden. Denn das wäre wohl von jenem das Gegentheil.

Vortrefflich bemerkst du das, erwiedert' ich. Das Streben dieses Wesens geht also hier ganz auf das wirklich Erscheinende, nur dadurch wird es gesättigt und beschlossen. Eben dieses Streben aber ist doch wohl der Trieb?

Ohne Zweifel, sprach Erwin, und wenn dieser wirklich hier ganz befriedigt wird, so bestätigt sich wieder, daß die äußere Erscheinung aller Kunstwerke diesem angemessen sein, und als bloße Gestalt verstanden werden muß. Denn auch zur Darstellung des Göttlichen gehört doch immer die sinnliche Ausführung.

Laß uns, sagt' ich, davon noch nicht sprechen, und vergiß nicht, daß wir jetzt den Standpunkt der Sinnlichkeit bei der Richtung nach außen für sich betrachten. An sich nun ist doch der Gegenstand der Sinne durchaus mannigfaltig, und zerstreut sich ins Unendliche. Durch die Kunst aber wird er so verwandelt, daß jeder dieser unendlichen Theile das vollständige Ganze in sich ausbildet; anders könnten sie nicht die Einheit dieses bestimmten Dinges darstellen, welche zugleich die göttliche sein soll; denn diese allein kann die Einheit und unendliche Mannigfaltigkeit bindend vermitteln. Nicht wahr?

So ist es.

Wenn aber, fuhr ich fort, hier die ganze Seele Trieb ist, so wird auch diesem die Gestalt entsprechen und ihn ganz befriedigen müssen, um eben jenes zu erreichen, und dazu muß die äußere Erscheinung auf den Trieb zurückbezogen, und für ihn durchdacht werden, daß

sie ihn in seiner ganzen Vollkommenheit rühre. Dies aber ist der Grund, warum dieser vollkommene Trieb so leicht mit der gemeinen Leidenschaft verwechselt wird.

Gewiß liegt hierin der Grund davon.

Diese Beziehungen nun offenbaren sich am vollständigsten in den Verhältnissen der Theile; denn je mehr Wirken und Leiden, Zweck und Mittel in einander übergehn, und sich gegenseitig auslöschen, desto vollständiger befriedigt sich darin der allgemeine Trieb. Eben diese Leichtigkeit des Uebergangs und der Gegenwirkung der Theile auf einander, lockt aber auch die Wollust, sobald nicht alles in die innere Einheit zurückgedacht wird. Wenn also dergleichen Kunstwerke bloße Reizmittel der gemeinen Sinnlichkeit werden; so ist dies keinesweges eine nothwendige Wirkung ihres Standpunktes, sondern eines Mißbrauchs, indem die Verhältnisse des Einzelnen nicht aus der Idee desselben entwickelt, sondern nur so verfolgt werden, wie sie für den gemeinen Trieb das Angenehme bilden. Die ächten Werke dieser sinnlichen Kunst der Alten erscheinen eben dadurch recht vollkommen und würdig, daß ihre Verhältnisse auf nichts anders bezogen werden können als auf den eigenen Begriff des besonderen Dinges, nicht allein auf nichts einzelnes außer ihm oder auf die gemeinen Triebe des Anschauers, sondern auch nicht einmal auf allgemeine Ideen. Hiedurch wird eben das Werk, nach Kants Ausdruck, frei von allem Interesse, allumfassend und ein eigenes Weltall für sich, indem sein besonderer und von nichts höherem oder niederen abhängiger Be-

griff seine ganze Außenwelt selbst schafft, und darin nur als dieser besondere gegenwärtig ist. Darum haben die Alten eine so unerschöpfliche Lust an der ausführlichen und vollendeten Darstellung sinnlich erscheinender Dinge und Begebenheiten, daß man ohne diese richtige Ansicht oft versucht wird, sie einer fast kindischen Nachahmungssucht zu beschuldigen. Wie abgerundet und körperlich stellt nicht Homer alle Begebenheiten dar! Ja er hat eine so lebendige Anschauung des menschlichen Körpers, daß er die vielfach verschiedenen Verwundungen seiner Helden vollkommen anatomisch richtig ersonnen und beschrieben hat. Auch in den Griechischen Tragikern zeigt sich überall noch diese Lust an dem Plastischen, die auch wohl der Grund ist, warum sie so vieles sorgfältig ausdrücken, was man zugleich auf dem Theater vorgehn sah, und worüber deshalb jeder neuere Dichter ohne Zweifel schweigen würde. In den Werken der alten Bildhauerei aus den späteren Zeiten ist gewiß viel üppiges und weichliches, aber selbst dieses wird veredelt durch die reine Beschränkung auf den Begriff des besonderen Gegenstandes. Die Mäßigung und reine Unparteilichkeit, wie ich es nennen möchte, welche dazu gehört, um alles in einen so ganz besonderen Begriff des Einzelwesens zu versammeln, hebt jeden Verdacht der beabsichtigten Wollust, und gehört zu der künstlerischen Keuschheit, welche selbst dasjenige, was dem Gemeinen unrein ist, zur Reinheit erhebt. Gewiß lassen sich hieraus nicht alle Unanständigkeiten der späteren Dichter und bildenden Künstler des Alterthums rechtfertigen; aber es läßt

sich hienach wohl herausfühlen, welche von diesen dem schlechten Triebe folgten, und welche dagegen kühn dem Begriffe so viel Kraft zutrauten, diesen schlechten Trieb zu überwinden. Nur nach unserem Maaßstabe dürfen wir sie nicht messen; denn die Natur unserer Weltansicht, welche beständige Beziehungen nach innen und außen erfordert, macht, daß wir dieser Lockungen uns schwerer bemächtigen, und deshalb in Rücksicht auf das Unehrbare wohl empfindlicher sein müssen. Aus diesem allen wirst du nun wohl sehn, daß nur die Kunst im Stande ist, das, was sonst bloß Angenehmes für den gemeinen Trieb sein würde, durch sinnliche Ausführung, welche mit einem Nachsinnen der Phantasie über die wahre Natur des Sinnlichen verbunden ist, zum Schönen für den wesentlichen Trieb und die Sinnlichkeit der Phantasie zu erheben; und dies wird dir um so deutlicher werden, wenn du dich erinnerst, was wir beide in unserem ersten Gespräche über den Trieb mit einander ausmachten.

Gar wohl ist mir dies erinnerlich; denn einen tiefen Eindruck hat es damals auf mich gemacht.

Zeigt sich nun, 'fragt' ich, nicht überall, wo nur wirklich die Kunst gegenwärtig ist, die Richtung nach innen mit der nach außen vereinigt, es sei in der Phantasie oder in der Sinnlichkeit? Und wird nicht eben an dieser Vereinigung und gegenseitigen Durchdringung beider die Kunst erkannt, während dieselben Bestandtheile, sobald sie von einander getrennt werden, in das gemeine Leben aus einander gehn?

Das alles, sprach er darauf, ist wohl in der That richtig; aber grade das, was sich darin widerspricht, ist nur noch immer nicht recht vereinigt. Denn die Kunst soll nur da sein, wo sich beide Richtungen durchdringen, und doch muß die Eine, und zwar im Bisherigen die nach außen, überwiegen, sonst kommt kein Leben und keine Thätigkeit in die Phantasie. Ist sie aber als Richtung zu unterscheiden, so wird sie auch nie ganz mit ihrem Entgegengesetzten durchdrungen sein, vielmehr wird man immer erkennen, wie das Bilden der Gestalten aus den überschwenglichen Ideen vom göttlichen Wesen hervorgeht, und wie die Ausführung für die Sinne sich in das Zeitliche und Besondere verliert. So zeigt sich uns, statt eines vollendeten und ewigen Daseins der Kunst, immer nur, woher sie kommt, und wohin sie geht. Dieses nun ist ohne Zweifel die unvollkommene Ausübung derselben im wirklichen Leben, in welcher zugleich die vollständige Durchdringung der Richtungen sein muß, wenn darin allenthalben Kunst sein soll. Wie aber dies eigentlich zugehe, sehe ich noch nicht ein.

Es freut mich gar sehr, mein Erwin, gab ich ihm zur Antwort, daß du mit so tüchtiger Ueberlegung den Gegenstand verfolgst. Was du eben sagtest, können wir in der That bestehn lassen, als den Zustand der Sache, zu welchem wir sie bis jetzt geführt haben. Wenn wir aber die Fragen, welche darin liegen, auch untersuchen wollen, wird es dazu nicht gerathener sein, daß wir erst auch die andere Richtung, die nach innen, betrachten, wie diese als das Bestimmende der ganzen

Phantaſie erſcheint, damit wir allen Stoff vor uns haben, der etwa zu verbinden ſein mag?

Ich mein' es. Stelle denn die ſchaffende Phantaſie auch als nachſinnend dar.

Die ſchaffende Phantaſie, ſagſt du; alſo verſtandeſt du mich doch nicht ſo, daß die wirklichen gemeinen Erſcheinungen der Dinge durch dieſes Nachſinnen auf den göttlichen Gedanken zurückgeführt würden?

Nein, ich erinnere mich wohl, daß du hierüber dich ſchon mit Bernhard vereinigt haſt.

Nun wohl, ſagt' ich, du ſiehſt alſo ein, daß die Phantaſie durch ihr Nachſinnen ſelbſt ihre Gegenſtände nicht allein bearbeitet, ſondern hervorbringt. Denn ſo bald ſie ſcharf ihren Blick heftet auf die erſcheinenden, zeitlichen Dinge, ſo können dieſe als ſolche nicht vor ihr beſtehn, da ſie allein als ſolche nichts weſentliches, was Gegenſtand der Phantaſie wäre, in ſich enthalten, ſondern ſie ſchmelzen an ihrem Strahle und verſchwimmen zu einer geſtaltloſen und bedeutungsloſen Maſſe. Ueber derſelben ſchwebt aber der göttliche Geiſt, und nur durch die Berührung mit dieſem geſtaltet ſich daraus eine neugeborene Welt. Denn indem das Irdiſche und Zeitliche der Dinge in jenes Feuer aufgeht, hält die Phantaſie darinnen die Geſtalten feſt, die ſie für die Gottheit haben, und worin ſie von dieſer gedacht werden. In den göttlichen Gedanken werden ſie alſo hinübergetragen, und nur ſo ſind ſie für dieſe Art der Kunſt da, wie ſie auf ſeinem unermeßlich tiefen Grunde ſich abbilden. Wie ſie aber nach und nach durch das

tiefe und innige Sinnen der Seele hineingetragen werden in diesen Abgrund, so verändern sie auch unaufhörlich ihre Gestalten, wie bewegliche schimmernde Gewölke, die in den blauen Aether hinaufziehn und durch den Strahl der Sonne in mannigfachem Farbenspiele glänzen, so daß sich unzählige Gedanken daran knüpfen und in ihnen Bedeutung suchen. Das Auge nun, das vom Erdboden aus, den emporsteigenden nachsieht, kann darin nichts anderes erblicken, als Abentheuerliches und Seltsames, daher viele, die nur auf dem Boden zu Hause sind, darüber kindisch lachen, andere dagegen meinen, wenn sie nur das, was sie in solcher Höhe gesehn haben, wie durch das Fenster nachzeichnen, oder ähnliche Sonderbarkeiten ausdenken, so werden sie des göttlichen Wirkens der Phantasie theilhaftig. Dies sind aber eben nur die, welche an der Erdscholle haften. Denn sie sehn nichts von den himmlischen Sphären, durch welche die Anschauungen hindurchgehend die einer jeden zukommenden Natur annehmen, und also auch nur so in ihrem wahren Licht erscheinen können. Das ganze Weltgebäude dieser Sphären haben freilich nur wenige deutlich erkannt, und nur Einer hat es uns vollständig beschrieben, der sich wirklich durch dasselbe hindurch gedacht hatte, der göttliche Dante. Die meisten sehn nur einzelne Kreise desselben; jene aber, die es ganz verkennen, fehlen eigentlich darin, daß sie es für das weite Blau über uns halten, und darin nicht die innere helle Seite des Weltalls der Phantasie mit heiliger Fassung des Gemüths erkennen.

Erlaube mir, sprach hier Erwin, dich um noch nähere Bestimmungen dieses Reiches zu bitten. Denn eines Theils könnte man glauben, die Dinge würden hier in den schrankenlosen Abgrund des Gedanken hinabgestürzt, wovor sich Bernhard heute so fürchtete; und dann fehlt mir selber eine solche Befestigung, wie die nach außen gehende Richtung in der Begrenzung der wirklichen Dinge fand.

Bedenke doch, Erwin, versetzt' ich, daß eben das, was verwandelt wird, immer der Stoff der Wirklichkeit und des gegenwärtigen Daseins bleibt. Wenn ich sagte, dieser werde in eine bedeutungslose Masse aufgelöst, so ist ihm damit das, was bloß Dasein und reine Besonderheit ist, nicht genommen, sondern nur die Bedeutung, die er durch seine zeitlichen Eigenschaften und Beziehungen erhielt. Dafür sucht er sich nun eine andere in dem hellen Inneren der Phantasie, und erhält sie, indem sich die Gottheit in ihm offenbart, wodurch er eben in eine göttliche Erscheinung verwandelt wird. Wie aber kann die Gottheit dieses anders als wenn sie selbst in eine bestimmte Besonderheit übergeht, und also ein einzelnes, persönliches Wesen wird, ohne deshalb ihre Göttlichkeit zu schmälern? Indem also die Phantasie die besondere Welt in den göttlichen Gedanken hineindenkt, gehn ihr auch aus der Tiefe jenes Aethers lebendige und gegenwärtige Gestalten der Gottheit selbst hervor, um welche sich eben jene aufgelöste Wirklichkeit zu einem neuen Weltall versammelt. Am deutlichsten kannst du dieses erkennen am Dante. Denn in der Hölle be-

ſchäftigt er ſich ganz damit, das Häßliche von den Dingen gleichſam abzubrennen und abzuſchmelzen, an dem Orte der Reinigung aber wird der Stoff nach und nach zum göttlichen Gedanken hinaufgeläutert; auch ſehn wir in beiden von Anfang an den Strahl des göttlichen Lichtes erſt ſehr matt, dann aber immer deutlicher von Kreis zu Kreis hindurchwirken, bis uns im Himmel daſſelbe wunderbar von ſelbſt entgegenkommt, und endlich alles in dem göttlichen Weſen zur ſeligſten Ruhe verknüpft wird. Und ſo muß überall bei Darſtellungen dieſer Art nicht die allgemeine Idee der Gottheit, ſondern eine beſtimmte und beſondere Geſtaltung derſelben dem Sinnen entgegen kommen. Dies iſt die Befeſtigung, welche du verlangteſt, und hieraus wirſt du ſehn, daß auch dieſes Sinnen der Phantaſie niemals ohne ein Bilden derſelben, wodurch die Gottheit äußerlich geſtaltet wird, beſtehn kann, und daß abermals die Richtung nach innen mit der nach außen vereinigt wird.

Wohl ſeh' ich dies, ſprach Erwin, aus dem, was du geſagt haſt. Aber es entſtehn mir daraus auch wieder neue Bedenklichkeiten.

Und welche ſind das?

Sie treiben mich ſehr ſie auszuſprechen, obwohl ich fürchte, dich zu ſtören, da du noch nicht über die Rührung geſprochen haſt, welche nun wohl folgen ſollte.

Sprich immer dennoch. Vielleicht kann ich auf deine Bedenken bei dem, was ich noch zu ſagen habe, Rückſicht nehmen.

Sagteſt du nicht, und bleibt es nicht richtig, daß die alte Kunſt der Richtung nach außen, die neuere der nach innen folgt, und daß in jener das Bilden, in dieſer das Sinnen der Phantaſie überwiegt?

Ohne Zweifel.

Nun fällt mir dabei etwas ein, was gewöhnlich geſagt wird und ſich auch beſtätigt, daß nämlich die alten Künſtler ſelten oder nie ihre Gegenſtände ſelbſt erfanden, ſondern ſie durch Ueberlieferung erhielten, die neueren aber meiſtens mit erſonnenen Stoffen umgehn. Dies haſt du uns auch neulich aus dem, was wir damals wußten, ſchon erklärt. Jetzt aber ſcheint ein Widerſpruch dagegen zu entſtehn; denn die neuere Kunſt ſoll ja nun über ſchon gegebene Stoffe nachſinnen, die alte dagegen die ihrigen erſt durch das Bilden als beſondere aus dem allgemeinen Weſen hervorbringen.

Auf dieſen Zweifel, verſetzt' ich, muß ich dir wohl einiges ſogleich erwiedern, damit er dich nicht ſtöre. Vor allen Dingen erinnere dich hiebei, wie es ſich mit dem Schaffen der Phantaſie verhält. Was dieſe ſchafft, iſt doch dasjenige, was zugleich auf eine ewige Weiſe da iſt.

Gewiß; denn es iſt das weſentliche Daſein der Dinge.

Wer alſo etwas erfände, was nicht zu dieſem weſentlichen Daſein gehörte, ſondern zufällig wäre, der würde überhaupt nicht mehr Künſtler ſein. Nicht wahr?

Gewiß nicht, denn das Erfindende in ihm wäre die gemeine Einbildungskraft.

Vortrefflich. Dieses wesentliche kann aber doch auch doppelt gedacht werden.

Ja, durch Nothwendigkeit und Freiheit.

Wenn nun das Nothwendige geschaffen wird, muß dies nicht auch auf nothwendige Art geschehn, da das Schaffen nichts anders ist als die Nothwendigkeit selbst?

So muß es sein.

Besteht nun nicht die Nothwendigkeit des Wirklichen darin, daß es dem allgemeinen Begriffe vollkommen gemäß ist?

Ja wohl; denn außerdem ist es zufällig.

Das Schaffen des allgemeinen Begriffs zur Besonderheit ist aber eben das Bilden; haben wir es nicht so als Richtung nach außen bezeichnet?

Allerdings.

Dieses Schaffen als eine besondere Handlung muß also auch auf nothwendige Weise geschehen, oder so, daß darin eine allgemeine Nothwendigkeit wirklich wird; und so stellt es sich dar als Ueberlieferung, durch das nothwendige Bewußtsein eines ganzen Volkes. Bist du hiemit nun einverstanden?

Ich kann nicht anders.

Wie ist es aber nun mit der Freiheit? Muß nicht das Freie auch auf freie Wese geschaffen werden, so daß dieses Schaffen wieder die Freiheit selbst wird?

Ja, wie soll ich mir dies aber deutlich denken?

Sieh nur, worin die Freiheit besteht. Ist sie nicht das Wesentliche in der Thätigkeit des Einzelwesen, wodurch dasselbe von keinem anderen Gesetze der Nothwendigkeit abhängig ist, sondern sich durch sein Handeln selbst das Gesetz giebt?

Dies muß sie sein.

Das Besondere und Einzelne aber in der wirklichen Welt, ist doch nicht durch dieses Handeln hervorgebracht, sondern dem erkennenden Einzelwesen als nothwendig von außen aufgedrungen, so daß es dasselbe aufnehmen muß, wie es ist.

Auch dies ist richtig.

Nun ist aber eben dieses Erscheinende und Wirkliche der Kunst unentbehrlich und der eigentliche Sitz der Schönheit. Es muß also doch wohl durch irgend eine Handlungsweise der Erkenntniß so gedacht werden, wie es sich nach der Freiheit des Einzelwesens darstellen würde, oder vielmehr in derselben wirklich lebt.

In der That, es geht nicht anders, und eben dadurch wird es von der Phantasie für die Kunst geschaffen.

Ganz richtig; denn daß es vorher schon da war, schadet, wie du weißt, dem Schaffen der Phantasie, das kein Machen ist, gar nicht, vielmehr gehört es recht dazu. Durch eben dieses Handeln wird aber auch erst das Freie selbst etwas Wirkliches und Einzelnes, und bildet sich dadurch selbst zur Besonderheit und Erscheinung.

Ja, sprach Erwin, ich sehe ein, daß sich alles so

verhält, und hätte es wohl früher eingesehn, wenn diese Idee des künstlerischen Schaffens nicht so ungewohnt und so schwer festzuhalten wäre. Nun ist mir klar, daß gerade jenes Sinnen erst die Welt der Kunst, in so fern sie nämlich dies ist, frei erfindet, das Bilden aber das Nothwendige festhält.

Beides, sagt' ich darauf, können wir nun auch wohl kurz so aussprechen: im Bilden entfalte sich der Trieb des Nothwendigen zum reinen und unbedingten Dasein, das Sinnen aber schaffe das Zufällige und Wirkliche zu seinem eigenen Wesen um.

Trefflich scheint es mir so gefaßt.

Und noch deutlicher, sagt' ich, wird es dir werden, wenn du bedenkst, daß überhaupt das Einzelne, in so fern es bloß Erscheinung ist, weder als Gegebenes noch als Erfundenes in der Kunst vorkommt; denn der zufällige Weltlauf und die Willkühr der gemeinen Einbildungskraft würden beide nur Nichtiges hervorbringen. Das wahre Verhältniß liegt also darin, daß in der Ueberlieferung das Nothwendige als Wirklichkeit gegeben ist, in der Erfindung aber das Freie sich selbst schafft. Siehst du es so deutlich ein.

Vollkommen, versetzt' er, ist es mir nun aufgeklärt.

Du wirst also, fuhr ich fort, auch bemerken, daß es bei dieser Richtung nach innen mit der Sinnlichkeit, die wir vorher als Trieb ansahen, eine ganz andere Bewandtniß haben muß.

Ohne Zweifel. Doch welche, kann ich mir kaum

denken, da uns vorher das Sinnliche ganz umgeschaffen werden mußte, um in den göttlichen Gedanken aufgenommen zu werden.

Laß uns also nunmehr auch dieses noch kurz betrachten. Daß die Phantasie auch ganz Trieb sein, und das Wesen der Erkentniß auch darin sich offenbaren muß, das darf keinen Zweifel mehr leiden, wenn es überhaupt eine Kunst geben soll. Auf diesen allumfassenden inneren Trieb nun wirken die erscheinenden Dinge so, wie die Kunst sie auf denselben zurückführt. Wenn in der alten Kunst sich der Trieb in die äußere Gestalt gleichsam entladet, und darin seine volle Beruhigung findet, so werden hier die äußeren Dinge eigentlich erst geschaffen, indem sie als solche dargestellt werden, welche den Trieb erregen und befriedigen; und eben diesen Zustand, worin das ganze Dasein der Dinge selbst durch ihre Wirkung auf den Trieb bestimmt wird, nennen wir die Rührung.

Dieser, sprach Erwin, scheint mir die Vermischung der Kunst mit der gemeinen Sinnlichkeit noch näher zu liegen, als der sinnlichen Ausführung bei den Alten.

Möge das, versetzt' ich, sein, wie es wolle, so ist doch so viel gewiß, daß alle gemeine Sinnlichkeit vertilgt wird, sobald der Trieb jener wesentliche und allgemeine ist, welcher, von Gott selbst der Phantasie eingepflanzt, zur Erscheinung des göttlichen Wesens in derselben gehört. Dann ist er nur die in die sinnliche Seite der Seele eintretende Idee, und weit

gefehlt, daß das Rührende die gemeine Sinnlichkeit erregen sollte, verdient es diesen Namen nur, indem es die als Sinnlichkeit erscheinende Idee aufregt. Daß dieses geschehe, läßt sich am meisten daran erkennen, wenn die Kunst durch eine an sich einseitige Richtung des Gefühls oder der Leidenschaft nicht allein das ganze Gemüth, sondern die ganze Sinnesart des Menschen bis in seine tiefsten Ueberzeugungen hinein ergreift und umwandelt. Denn die Idee ist überall ganz, und so wie sie in der alten Kunst immer in Eine Richtung der Leidenschaft ungetheilt herausströmt, so muß in der neueren jede Richtung derselben und jedes Gefühl allumfassend werden können. Ist es nicht so in dem trefflichsten aller Werke dieser Gattung, in Werthers Leiden? Liegt da nicht die ganze Welt und alles Streben und Denken des ganzen Menschen in Einem Triebe nach Einem Gegenstande? Aber nicht bloß diese höhere Leidenschaft wird so zum Lebensgeiste der Kunst, sondern selbst, was wir gemeinhin sinnlichen Genuß nennen. Wird in den Römischen Elegien desselben Meisters dieser Genuß nicht ein klares und heiteres Element, worin alle Lebensgeister zugleich frei und muthig spielen, weil sie nicht in der Knechtschaft der Sinne sind, sondern im Wesen des Menschen selbst mit den Sinnen im schönsten Bunde?

Auch dieses Werk, sprach Erwin, führst du hier an, welches gewöhnlich für eine ganz reine Darstellung altrömisches Geistes gehalten wird?

Darin, versetzt' ich, wollen wir uns durch wohlmei-

meinende, aber nicht sehr genau abwägende Lobpreiser nicht verfahren lassen, noch untersuchen, wobei der Dichter am meisten gewinnen würde. Du wirst doch nun deutlicher wissen, wie die Rührung in der Kunst anzusehn ist, und vielleicht bemerken, daß auch hier, obgleich die Richtung von dem Einzelnen und Besonderen herkommt, derselben ein Ausbilden des Allgemeinen entgegen kommen müsse.

Ja wohl, sprach er; denn wenn das Wesen nicht auch eine besondere Gestalt annähme, und das bloß Allgemeine bliebe, so könnt' es auch die bestimmte Wirkung, welche das Wirkliche und Besondere auf dasselbe machen soll, nicht aufnehmen.

Am eigenthümlichsten und vollständigsten, versetzt' ich, wird sich also diese Seite der Kunst wohl da ausbilden, wo die Idee sich ganz in das wirkliche, gegenwärtige Leben hineinbegiebt, und dem Künstler in seiner eigenen Wahrnehmung und der ganz eigenthümlichen Richtung derselben das Göttliche selbst erscheint.

Ganz versteh' ich dies noch nicht.

So bedenke noch einmal, was wir eben von der Rührung sagten, daß nämlich ein jedes Gefühl allumfassend werden und den ganzen Sinn des Menschen müsse ausfüllen können. Hierin liegt nur noch, daß ihm jeder Gedanke an etwas Höheres und Vollkommenes in dieses Gefühl versinkt und darein aufgeht, wie der Liebende, wenn er so gemuthet ist, alles Edele, Vollkommene und Göttliche in seiner Liebe findet. Anders ist es aber noch, wenn ihm alles, was göttlich ist, nur

in dem Reiche der Wahrnehmung und Empfindung erscheint, so daß ihm das Wesen der Phantasie beständig zerstückt wird, und sich in tausendfältigen Richtungen in die sinnlichen Triebe und Gefühle zerspaltet, dagegen aber auch alles Wahrgenommene und Empfundene für ihn nur etwas ist, durch seine Bedeutsamkeit auf das in demselben erscheinende göttliche Wesen. Ist dieses nicht das Aeußerste in dieser Art, und kann es nicht als das rein Entgegengesetzte von dem Zustande gelten, wo die Phantasie sich selbst und alles aus der Idee der Gottheit schafft?

Ja wohl ist es so.

Dieses nun, Erwin, ist es, was wir Humor zu nennen pflegen, mit einem Worte aus dem Lande, wo die Sache am meisten verbreitet ist.

Eine so große Bedeutung, sprach er, hätte denn dies Wort? Ich dachte mir sonst etwas viel beschränkteres darunter.

Was denn aber? Doch wohl nicht bloß eine äußere, einzelne Sonderbarkeit, die sich der Mensch aus Schlaffheit oder theilweiser Narrheit angewöhnt hat? Welche Ansicht schon Ben Johnson nachdrücklich widerlegt.

Das auch wohl nicht. Aber mehr suchte ich es doch in den besonderen Leidenschaften, Neigungen, und allem dem, was in den Charakter zusammenfließt, welches alles, wie ich glaubte, im Humor eine durchaus einseitige und beschränkte Richtung nähme, und sich doch ganz darin erschöpfte.

Gerade so, erwiedert' ich, will auch Ben Johnson jene Meinung verbessern, aber auch das will noch nicht genügen. Denn was könnte diese Einseitigkeit des bloß zeitlich Persönlichen in uns, und eine beschränkte Richtung aller Triebe und Neigungen wohl der Kunst darbieten? Nicht einmal einen recht günstigen äußeren Stoff, da nur das Sonderbare, dessen Unschicklichkeit für die Kunst wir schon früher bemerkt haben, auch hieraus entstehn kann. In der bloßen Einseitigkeit und Beschränktheit kann es also keinesweges liegen, was uns auch die humoristischen Dichter beweisen, in welchen vielmehr, was das Gebiet der Wahrnehmungen, Leidenschaften, Triebe angeht, eine so unendliche Fülle von Mannigfaltigkeit zu finden ist, wie bei keiner anderen Gattung. Etwas ganz verschiedenes aber ist es, wenn sich das Göttliche nur durch eben diese Mannigfaltigkeit offenbart. Und um die Vergleichung mit dem ersten Standpunkte der Phantasie zu Hülfe zu nehmen, erinnere dich, wie dort die göttliche Schönheit aus dem innersten Wesen hervorging, und doch immer eine Gestalt der Besonderheit und Gegenwart annehmen mußte. Dort stand die Gottheit, obwohl etwas wirkliches, rein über der zeitlichen Welt und selbst über der irdischen Schönheit. Im Humor aber ist ihre Gegenwart und Besonderheit die der wirklichen Welt selbst, so wie bei den Alten, in der sinnlichen Ausführung der Gestalten, das Göttliche nichts anderes ist, als der Begriff des einzelnen Dinges. Die Einheit aber und durchherrschende Beziehung auf ein Gemeinsames in der neueren Kunst

macht eben, daß, grade umgekehrt, alle Wahrnehmung und Empfindung als das mannigfaltige wirkliche Leben desselben göttlichen Geistes erscheint, nur daß dieser Geist sich ganz in sie verloren und ins Unendliche sich darin vereinzelt hat. Er wird also nur erkannt, als das Innere des allgemeinen Triebes, als das Wesen, welches allein den Trieb zum allgemeinen machen kann, und tritt eben deshalb nicht außer diesem hervor, sondern wird von ihm auf das mannigfaltigste in allem Stoffe der Sinnlichkeit wahrgenommen und empfunden.

Daraus, sprach Erwin, läßt sich allerdings wohl jene Umkehrung erklären, wodurch im Humor das Allerzeitlichste und Sinnlichste oft die ganze Kraft und Bedeutung des Göttlichen erhält.

Oft, sagt' ich, ist dieses die Aeußerung dessen, was ich eben bezeichnete; daher auch unser Friedrich Richter, der so wunderbar einsichtsvoll seine eigene Kunst entfaltet hat, den Humor ein umgekehrtes Erhabenes oder auf das Unendliche angewandtes Endliches nennt. Diese Umkehrung indessen ist auch nur ein Theil seiner Aeußerung, und könnte nicht vorgenommen werden, wenn nicht nothwendig in der Phantasie ein Gebiet wäre, wo alles Endliche durch Gefühl zurückgeführt wird auf einen göttlichen Trieb, der aber, weil der Trieb überhaupt keine anderen als die mannigfaltig erscheinenden Gegenstände vor sich hat, als gleichartig mit seinem endlichen Nahrungsstoff erscheint. Durch diesen Trieb sehn wir also zwar die zeitliche Welt ganz auf die gewöhnliche Art, aber zugleich aus einem ganz anderen Lichte, indem in

ihn das Licht des Wesens und der Phantasie übergegangen ist, weshalb uns denn die Gegenstände überall ganz bekannt und gewohnt, aber zugleich durchaus verschoben, seltsam und schief gegen einander gerückt erscheinen, wenn wir sie nach dem Maaße der gemeinen Sinnlichkeit betrachten. Und weil wir gewohnt sind, so etwas Eigenthümliches in der Welt des Einzelnen wieder der Eigenthümlichkeit eines einzelnen Grundes zuzuschreiben, so schieben wir dies auf die Aeußerung einer beschränkten und einseitigen Persönlichkeit, da wir doch umgekehrt erkennen sollten, daß es von dem Wesen aller Persönlichkeit überhaupt herrührt, dessen Licht sich nur im Einzelnen auf so eigene Weise brechen muß. Was uns also zuerst beim Humor auffällt, ist eben diese unerschöpfliche Vollständigkeit des Sinnlichen und ganz Gemeinen, wovon ich dir kein besseres Beispiel als Richters Blumenstücke anführen kann, und die sich aus dem Gesagten vollkommen erklärt.

Diese Eigenschaft, fiel Erwin ein, ist mir am Humor immer sehr merkwürdig gewesen, und im Stillen dachte ich auch vorhin schon daran, als du von der sinnlichen Ausführung in den Werken der Alten sprachest. Denn kaum geht diese so weit in das Einzelne und Zeitliche hinein, wie der Humor, welcher die Erscheinung oft ins Kleinste, wie unter dem Vergrößerungsglase, ausarbeitet.

Hieran, sagt' ich, kannst du schon sehn, wie unentbehrlich auch ihm das Bilden oder die Richtung nach außen ist, und wie diese auch hier wieder einen festen

Grund und Boden abgiebt. Denn ohne die feine Ausarbeitung des sinnlichen Stoffes schwebt der Trieb, der vollkommen angefüllt und gebunden sein soll, unvollendet in der Luft, und wird so eine Beute der gemeinen Einbildungskraft, welche sich bestrebt, durch ihn allgemeine und leere Gedanken darzustellen. Dergleichen erleben wir auch zuweilen an Richter, wenn er zu erhaben philosophirt oder schwärmt, und eben dadurch ganz in das Unbestimmte und Grundlose geräth.

Erlaube mir, sprach jener darauf, noch eins zu bemerken, was ich sonst wieder vergessen möchte. Mich dünkt, hier stehn sich die Aeußersten recht scharf gegenüber. Da nämlich, wo in der alten Kunst das Bilden anfängt, bei dem Hervorbringen göttlicher Gestalten, zeigte sich das Nachsinnen der Phantasie am meisten, in der neueren aber tritt da, wo das Wirkliche auf den Gedanken zurückgeführt wird, am schärfsten die Ausbildung des Einzelnen hervor. Sage mir, ob ich diesen Gegensatz richtig aufgefaßt habe.

Ganz recht, erwiedert' ich; aber etwas vorgegriffen hast du auch in eine Vergleichung, die wir eigentlich erst nachher anstellen können. Indessen wollen wir dabei doch bemerken, daß gerade diese Ausführung des Einzelnen auch die völlige Verflüchtigung und Auflösung desselben herbeiführt. Denn nichts hält sich darin als Ganzes zusammen, obwohl alles nur aus dem Standpunkte der Idee gedacht ist. Darin liegt das, was auch Richter so wahrhaft bemerkt und ausführt, daß im Humor die Absicht der Darstellung nie auf das

Einzelne allein gerichtet ſein muß, welches ſich eben durch ſeine Ausführung in das Nichts auflöſt, ſondern immer auf das Ganze und Allgemeine. Wenn er aber hinzufügt, nicht der Einzelne werde lächerlich gemacht, ſondern das geſammte Endliche, ſo iſt dieſer Ausdruck offenbar zu beſchränkt. Denn vom Lächerlichen allein kann hier nicht die Rede ſein, vielmehr von einem Zuſtande, wo Lächerliches und Tragiſches noch ungeſchieden in einander gewickelt liegen. Das Göttliche, das ſich ganz in den Kreis des Irdiſchen herabbegeben hat, kann dieſem alſo auch nicht ſo entgegengeſetzt werden, daß eine rein tragiſche Wirkung daraus hervorginge. Was aber das Gemeine betrifft, welches der Urſprung des Lächerlichen iſt, ſo beſteht eben jene Ausführung des Einzelnen darin, daß alles, auch das Edelſte und Höchſte ſich damit vermiſchen, ja in daſſelbe verwandeln muß, ſo daß auch hier der Gegenſatz des Gemeinen und Schönen nie rein aufzufaſſen iſt. Alles iſt alſo im Humor in Einem Fluſſe, und überall geht das Entgegengeſetzte, wie in der Welt der gemeinen Erſcheinung in einander über. Nichts iſt lächerlich und komiſch darin, das nicht mit einer Miſchung von Würde oder Anregung zur Wehmuth verſetzt wäre; nichts erhaben und tragiſch, das nicht durch ſeine zeitliche und ſelbſt gemeine Geſtaltung in das Bedeutungsloſe oder Lächerliche fiele. So wird alles gleich an Werth und Unwerth, und es iſt keinesweges bloß das Endliche, wie Richter meint, ſondern zugleich die Idee ſelbſt, was ſo dargeſtellt wird.

Aber das ist ja etwas schreckliches, sprach Erwin, daß der Humor alles, und auch die Idee zunichte machen soll.

Darum, sagt' ich, äußert er sich oft auf eine krankhafte Art; und doch ist er auch wieder das, was in der neueren Welt die sinnliche Kunst am meisten, ja fast allein davor schützt, in blaße gemeine Schmeichelei für die Sinne auszuarten. Was aber jene allgemeine Vernichtung betrifft, so wird dieser Anstoß erstlich schon dadurch gehoben, daß die wirkliche Welt doch in allen ihren Einzelheiten mit Lust und Liebe dargestellt werden und also in einem gewissen Sinn auch wieder bestehn muß; noch mehr aber schützt uns die Idee, welche unvergänglich und unzerstörbar ist, und aus diesem Versinken in das Zeitliche wie ein Phönix sich wieder emporhebt als eine geläuterte und reine Sehnsucht. Denn in den Trieb, Erwin, war doch alles übergegangen, und wenn dieser nun in dem Nichtigen sich selbst vernichtet hat, so bleibt er nichtsdestoweniger der allgemeine und vollkommene Trieb, dem nach dieser Reinigung nur noch das Ewige selbst zum Gegenstande übrig ist, welches aber freilich nun auch, da es in der sinnlichen Welt keine bestimmte Gestalt als Göttliches mehr annehmen kann, sich ganz in diesen Trieb verwandelt und sich nur durch ihn bekundet. Wenn also auch nach jenem allgemeinen Untergange eine Leere übrig bleibt, so ist es doch die Leere des reinen blauen Himmels, durch welche sich der Trieb zum Göttlichen aufschwingt, sich wohl bewußt, als ein göttlicher sein Gelingen schon selbst in

ſich zu tragen. Hiemit wäre wohl, mein Erwin, ziemlich vollſtändig alles geſagt, was für unſeren Zweck zur Beurtheilung des Humors und des ganzen ſinnlichen Standpunktes der Kunſt dienen kann.

Ich hoffe, ſprach Erwin, daß es dir nicht ſo geht, wie mir. Denn über die einzelnen Standpunkte und Aeußerungen der künſtleriſchen Thätigkeit, deren Entwickelung meine ganze Aufmerkſamkeit gefangen nimmt, verliere ich immer das Ziel, worauf wir eigentlich hinaus wollten, aus den Augen, und würde mich in ein unzuſammenhangendes Herumſinnen verirren, wenn du nicht das Steuer feſthieltest.

So will ich dich denn, verſetzt' ich, hinlenken auf das, was wir nun zu ſuchen haben, und weshalb wir alle dieſe Vorbereitungen machten, auf die innere Einheit, wodurch die Entgegengeſetzten verknüpft werden müſſen. Denn dies war es ja, woran Anſelm den groſſen Anſtoß nahm, daß Phantaſie und Sinnlichkeit, jede für ſich betrachtet, mangelhaft bleiben müſſen, und dennoch das Weſen der Kunſt in jeder von dieſen Verwandlungen überall daſſelbe ſein ſoll. Daß wir uns der Löſung dieſer Schwierigkeit, welche die vollſtändigſte Einſicht in das ganze Weſen und Daſein der Kunſt herbeiführen muß, ſchon ſehr genähert haben, wird Anſelm wohl ſelbſt einſehn.

Noch nicht ſonderlich, erwiederte dieſer. Denn noch, dünkt mich, iſt es immer ſo, wie es vorher war. Phantaſie und Sinnlichkeit überwiegen nach entgegengeſetzten Richtungen, und mögeſt du gleich bewieſen ha-

ben, daß in jeder von beiden alle Bestandtheile der Kunst enthalten seien, so sind sie es doch in ganz verschiedenen Mischungen und bilden nie ein vollständig übereinstimmendes Ganzes.

Dieses, sprach Erwin, macht mich nicht so sehr irre, als ein anderes.

Und was wäre das, fragte Anselm?

Daß ich noch gar nicht sehe, wie die Richtung nach innen mit der nach außen, die alte Kunst mit der neueren zu einer gemeinsamen Einheit zusammenfallen soll.

Auch dies, sprach Anselm, ist noch gar nicht beseitigt; aber ich sehe auch nicht, wie du dich über das vorige beruhigst.

Mich dünkt immer, gab Erwin zur Antwort, wenn ich den Gegensatz von Phantasie und Sinnlichkeit recht ansehe, es könne gar nicht anders sein, als daß in jeder von diesen beiden die Schönheit vollständig enthalten sein müsse. Denn wir wissen ja, daß ohne vollständiges wirkliches Dasein der Stoff der Phantasie für die Kunst gar nichts wäre, und eben so wenig der wirkliche Gegenstand, ohne von seinem Begriff angefüllt zu sein. Unter der einen oder der anderen Gestalt muß sich aber dieses Gemeinsame gesondert darstellen, weil es sonst nie etwas wirkliches sein würde; denn in der Wirklichkeit sind eben beide Welten, der Phantasie und der äußeren Dinge, getrennt. Die beiden Richtungen nach innen und außen scheinen mir dagegen nirgend so mit einander verbunden; sondern immer überwiegt die eine so,

daß die andere ihr gleichsam nur als Ansatz und zur Hülfe mitgegeben zu sein scheint; was ich auch dir, Adelbert, schon längst eingeworfen habe. So kommt es mir immer vor, als wenn die alte Kunst etwas ganz anderes wäre, als die neue, und auf einem durchaus verschiedenen Wege in jeder von beiden die gemeinsame Aufgabe gelöst würde.

Nun, sagt' ich, vielleicht ist es schon genug, daß nur wirklich die Aufgabe ihnen gemein sei, damit in ihnen dasselbe Wesen lebe.

Ich weiß überhaupt nicht, sprach Anselm, wie Erwin hier einen so großen Unterschied finden kann. Der Gegensatz der Phantasie und Sinnlichkeit ist ja ganz von derselben Art, daß nämlich jede von beiden auf ihrer Seite überwiegt, und dadurch das Kunstwerk nirgend als alle Richtungen vereinigend erscheint. Wenn Erwin sagt, Phantasie und Sinnlichkeit müssen in der Kunst einander durchdringen, so ist dies dem allgemeinen Begriffe nach richtig; sagt er aber, sie müssen auch beide gesondert erscheinen, um wirklich zu werden, so liegt darin schon, daß auch in jeder die Kunst einseitig und unvollständig bleiben muß, wie wir es auch bei näherer Betrachtung wirklich gefunden haben.

Was sagst du, fragt' ich Erwin, zu dieser Bemerkung? Mich dünkt, Anselm hat dich diesmal nicht mit Unrecht gestraft.

Wie so? sprach Erwin. Die Einseitigkeit und Unvollständigkeit, welche Anselm zuerst auf der Seite der Phantasie gar nicht zugeben wollte, fand sich doch im-

mer nur da, wo die Phantaſie ſich noch nicht ganz mit der Wirklichkeit, noch dieſe ſich mit jener durchdrungen hatte, wo alſo auch die Kunſt noch nicht zur Vollendung gekommen war.

Aber kann ſie denn, fragt' ich, lieber Erwin, zur Vollendung kommen, wenn du doch ſelbſt behaupteſt, um wirklich zu werden, müſſen Phantaſie und Sinnlichkeit nach getrennten Richtungen erſcheinen? Daraus folgt ja wohl ſchon, daß keine von beiden die andere vollſtändig in ſich ſchließen kann, ſonſt würden ſie in das gemeinſchaftliche Dritte zuſammenfallen, und ſich nicht jede für ſich entwickeln, welches ja, wie du ſelbſt behaupteſt, in der Wirklichkeit der Kunſt geſchehen muß.

Kann denn nicht daſſelbe Gemeinſame, fragt' er, einmal ganz als Phantaſie, und dann wieder ganz als Sinnlichkeit für ſich erſcheinen?

Ja, ſagt' ich, ſobald du es in ſeinem allgemeinen Weſen betrachteſt. Die Kunſt aber muß durchaus in der Wirklichkeit und Beſonderheit ſein, in welcher das Entgegengeſetzte ſich immer fort auf einander bezieht, und darum iſt es ganz wahr, daß ſelbſt in ächten Kunſtwerken immer ein Ueberwiegen nach der einen oder anderen Seite bleibt, welches die Vollendung der Kunſt in der wirklichen Erſcheinung verhindert. Dieſes allein bringt die verſchiedenen Beſtrebungen und Anſichten hervor. Denn wer einmal ganz verſunken iſt in die überſchwengliche Phantaſie, der wird, wie vorhin Anſelm, alles, worin Harmonie, Anmuth und Lieblichkeit

der Verhältniſſe vorherrſcht, als ſinnlich verführeriſch und unedel ſchelten; wer hingegen dieſem ſich hingiebt, der findet gewiß Rohheit und Schwärmerei und herbe Gewaltſamkeit in den Werken der entgegengeſetzten Art. Der Humoriſt muß, wenn er recht mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, ſeine in das Allgemeine gehende Sehnſucht für unendlich würdiger anſehn, als die begrenzte Geſtalt, in welche die Phantaſie die Gottheit faßt, wird aber ſeinerſeits wieder von dem, der über die Tiefen der Gottheit nachſinnt, für ein Kind der Welt und der Zeitlichkeit gehalten. Alles dieſes bildet eine Unzahl von verſchiedenen Abweichungen, Graden, und ſcheinbaren Verſöhnungen, ſo daß die Widerſprüche nie ſo rein hervortreten, wie ich ſie eben ausſprach; dieſes aber beweiſt eben, daß in allem eine Beziehung iſt, und ein Streben, in einander überzugehn, welches die Vollkommenheit des Weſens der Kunſt unaufhörlich ſtört.

Nun ſeh' ich es ein, ſprach Erwin etwas beſchämt, daß ich mit Unrecht geſtritten habe. Und ich weiß auch, wie ich dazu verleitet worden bin.

Wodurch denn? fragt' ich.

Es iſt arg, erwiedert' er, wie feſt einmal ergriffene Vorſtellungen haften, wenn man auch im Ganzen ſchon längſt davon zurückgekommen iſt, ſobald Gelegenheit zu ihrer Anwendung kommt. Ich hatte mir wieder feſt eingebildet, die Phantaſie enthalte bloß das innere, göttliche Weſen der Kunſt, die Sinnlichkeit aber ihre Wirklichkeit, und ganz vergeſſen, daß beides in jeder von

beiden sein muß. Aber indem du mich hierauf zurückleitest, schießt mir auch wie ein Strahl eine Erinnerung durch den Kopf, welche wohl alles erleuchten wird.

Nun, welche, lieber Erwin?

Es fällt mir ein, daß grade weil das Wesen der Kunst eben so wirklich ist, wie ihr Dasein, der Uebergang zwischen beiden erst die Kunst ausmacht, von welchem Gedanken ja unsere ganze Betrachtung derselben ausging. Diesen Uebergang, als das dritte, als das Band zwischen dem Wesen und der Erscheinung, müssen wir gewiß nun herausheben, wenn wir erkennen wollen, wie überall das gemeinsame Ganze gegenwärtig ist.

Liegt denn dieser Uebergang, fragt' ich, nicht schon in der Anschauung, von der ich mit Bernhard sprach, und worin eben die Entgegengesetzten Eins waren?

Ich weiß doch nicht, versetzt' er. In der Anschauung kann ich mir immer nur die Gegensätze als schon vereint denken. Dennoch sollten Richtungen darin sein, und diese Richtungen sind eben Beziehungen, welche die sich selbst genügende Anschauung wieder auflösen.

Also werden wir wohl ein neues Mittel suchen müssen, diese Beziehungen durch Uebergang zu vereinigen?

So scheint es.

Wenn es nun aber noch eines solchen Mittels bedarf, was halten wir dann noch vom Schaffen, das wir schon in jener Anschauung fanden, und worin von jeher die Kunst bestehn sollte?

Ich weiß es wahrlich nicht; aber es scheint mir

überhaupt, als wenn wir schon angefangen hätten, dieses Schaffen in viele verschiedene Stücke zu zerlegen.

Vielleicht also, sprach ich, ist es nur nicht ganz in jener Anschauung, sondern wird erst recht als Schaffen erkannt werden, wenn wir es auch als Beziehung betrachten.

Wahrscheinlich.

Welche Kraft der Seele ist es denn nun, die das Wirkliche durch Beziehungen in sich selbst verknüpft, und, indem sie dasselbe dadurch zum Allgemeinen erhebt, einen beständigen Verkehr und Uebergang zwischen beiden Seiten hervorbringt?

Halblaut und mit Zögern gab er zu Antwort: das ist wohl keine andere, als der Verstand.

Es scheint wohl, sagt' ich, daß sich wieder ein altes Vorurtheil bei dir einstelle, das gegen den Verstand, welches ich, wenn du recht treulich folgen willst, nun mit der Wurzel auszurotten gedenke. Daß wir mit der Anschauung allein nicht auskommen, hast du ja wohl deutlich genug bemerkt. Denn in dieser war mit Einem Schlage Wesen und Erscheinung, Begriff und einzelne Wahrnehmung Eins und dasselbe, und dennoch mußte sie sich in zwei ganz verschiedenen Gestalten, als Phantasie der Phantasie und als Sinnlichkeit derselben darstellen. Beide aber schienen einander zu bekämpfen, und mußten es auch, wenn irgend wirkliches Leben und Thätigkeit sein sollte, wie es das Dasein der Kunst erfordert; denn wofern nicht beide, wechselseitig über einander überwie-

gend, unendlich viele Stufen und verschiedene Mischungen zeigten, so würden sie immer nur in das ununterscheidbare Einerlei zusammenfallen. War aber dieser beständige Wechsel, so fehlte uns wieder das Eine, das die Kunst macht, die vollkommene Durchdringung, hier des Wesens mit der Erscheinung, dort der Erscheinung mit dem Wesen. Wie kann also dieser Zwiespalt gehoben werden, wenn es nicht eine Kraft giebt, welche thätig wirkend überall das Wesen mit der Erscheinung, und die Erscheinung mit dem Wesen zusammenknüpft, ihre Einheit im Laufe des Gegensatzes schwebend, und so den Mittelpunkt der Kunst überall gegenwärtig erhält! Eine solche Kraft aber ist, wie du selbst ganz richtig fandest, nur der Verstand.

Ein solcher Verstand, sprach Erwin darauf, muß denn wohl ganz anderer Art sein, als der gewöhnlich so genannte. Denn diesem widerspräche alles, was wir über die künstlerische Phantasie ausgemacht haben, aus welcher alles Wesen in unmittelbarem Dasein hervorgehn sollte, dahingegen der Verstand immer nur stufenweise verknüpft, und ins Unendliche nichts als übereinstimmend erkennt, was er nicht zugleich unterschiede.

Es ist ja, versetzt' ich, der künstlerische Verstand, ein Abkömmling des göttlichen, durch welchen Göttliches und Irdisches, dasselbe Weltall bildend, in gleichschwebender Einstimmigkeit zusammengehalten wird. Durch diesen göttlichen allein sind die allgemeinen Begriffe in den einzelnen Dingen, deren Unvollkommenheit ungeach-

tet,

tet, wirklich gegenwärtig, und dieſe Dinge nicht bloß Schein und Geſpenſt des Daſeins, ſondern das Daſein der Begriffe ſelbſt. Und da wir durch unſere gemeinen Erkenntnißkräfte niemals dahin gelangen, die wahrhafte Uebereinſtimmung und Einheit des Allgemeinen und Einzelnen zu begreifen, ſo iſt uns eben durch die göttliche Offenbarung, welche wir die Kunſt nennen, der Blick in das Weſen der uns umgebenden Dinge ſo eröffnet, daß wir darin unſerer eigenen göttlichen Natur uns bewußt werden, indem wir die ſtreitenden Elemente unſeres Daſeins durch Verſtand und Einſicht auf das vollkommenſte verſöhnen.

Wahrhaftig, rief Erwin aus, jetzt ſeh' ich erſt recht ein, wie allumfaſſend die göttliche Kunſt ſein muß, welche auch den Verſtand erſt in ſich ſelbſt vollendet, und anſtatt ihn aus dem Gleichgewichte zu bringen und einem blinden Naſen hinzugeben, wie die Menge zu glauben pflegt, ihn vielmehr zur klarſten und alles durchdringenden Einſicht und Beruhigung leitet. Denn es kann im Himmel und auf Erden nichts ſo verſchloſſen liegen, daß dieſer Schlüſſel es nicht eröffnen ſollte.

Gewiß, ſagt', ich, nichts bleibt ihm unzugänglich. Grade das Zufällige und ganz Einzelne, worin wir gemeinhin den Begriff vermiſſen, ſtellt ihn ja für die Kunſt am reinſten und vollſtändigſten dar.

Aber eben dieſes, gab Erwin bedenklich zur Antwort, iſt es auch, wo die Schwierigkeit liegt, und was mich nöthigt, dich nun um eine deutliche Ausführung

zu bitten, wie der Verſtand eine ſolche Einſtimmigkeit bewirke.

Die geb' ich gern, verſetzt' ich, wenn du mir nur heilig verſprechen willſt, dir alles, was wir ſeit unſerer erſten Unterhaltung über dieſe Gegenſtände ausgemacht haben, gegenwärtig zu erhalten, und alle Verwechslung mit den gemeinen Erkenntnißarten rein zu vermeiden. Sonſt würden wir durch häufiges Zurückblicken auf ſchon abgemachte Dinge die Sache mehr verwirren als fördern.

Ich verſprech' es, und leicht ſcheint es mir auch nun zu halten.

Gut, ſagt' ich, laß uns denn auch das Wirken des Verſtandes beobachten und zerlegen. Können wir daſſelbe wohl als ein bloßes Schweben zwiſchen Verhältniſſen anſehn, deren entgegengeſetzte Stoffe ihm von außen gegeben ſeien?

Keinesweges. Denn wenn er ganz mit ſich ſelbſt einſtimmen ſoll, ſo muß er auch ſich ſelbſt als ſeinen eigenen Stoff verarbeiten.

Muß er nicht alſo auch ſchaffen?

Ja.

Das iſt aber doch auch ſo viel als anſchauen.

Nicht anders.

Und doch muß er als Beziehung die Anſchauung erſt mit ſich ſelbſt verbinden.

Auch das muß er.

Dieſe Beziehung muß aber von dem einen zum andern gehn. Nicht wahr?

Ja, anders ist keine Beziehung zu denken.

Geht sie nun vom Wesen zur Erscheinung, vom Allgemeinen zum Einzelnen, oder umgekehrt?

Ich weiß nicht anders, als daß beide Richtungen zugleich darin sein müssen.

Wie ist das möglich, wenn Beziehung und Richtung, und damit Verständniß, das ist Unterscheidung und Verknüpfung, darin sein soll?

Ich kann es nicht einsehn.

Es wird also auch hier bei entgegengesetzten Richtungen bleiben.

Freilich; wenn nur darüber nicht wieder die Einstimmigkeit verloren geht.

Wir wollen sehn. Die eine Richtung muß wieder vom Allgemeinen zum Besonderen gehn, die andere umgekehrt. Nicht wahr?

Ohne Zweifel.

Die erste laß uns denn zuerst betrachten. In derselben ist doch wohl der Stoff, von welchem die Beziehung ausgeht, kein anderer, als die allgemeine Idee, aus welcher der Verstand das Besondere und Wirkliche, das schon darin gegeben war, entwickelt. Das wird dir gewiß nicht mehr auffallen, daß diese Idee, als das Allgemeine, dennoch der Stoff der Beziehung genannt wird, den freilich der gemeine Verstand nur in den besonderen Vorstellungen zu finden meint, aus welchen er sich stufenweise zum Begriffe zu erheben sucht. Denn auch die Idee ist in der Phantasie von Anfang an etwas gegenwärtiges und wirkliches, und der denkende

Verſtand ſchwebt über ihr und denkt ſie gleichſam aus in einzelne Geſtalten der Erſcheinung. So entfaltet er die Anſchauung, von der ich zuerſt mit Bernhard ſprach, zum wirklichen Daſein, und wird ſich ihrer als ſeines gegenwärtigen Lebens und Webens durch ihre inneren und äußeren Beziehungen deutlich bewußt. Wenn aber das geſchieht, ſo ſehn wir nicht mehr bloß, wie du vorhin noch richtig bemerkteſt, woher die Kunſt kommt und wohin ſie geht, ſondern wir ertappen ſie in ihrem ewigen Schweben zwiſchen ihren eigenen Elementen, welche ſich miſchend und verbindend das unbegrenzte und nur von ſich ſelbſt umſchloſſene Weltall der Schönheit bilden. Dieſer Standpunkt iſt ohne Zweifel die eigentliche Reife der Kunſt; denn alles Hervortreiben und Drängen des künſtleriſchen Geiſtes iſt darin vollendet und beruhigt, und wie in einem klaren Kryſtall das innere Gewebe der Theile, welches das Entſtehen bezeichnen würde, nicht zu erkennen, ſondern überall auf gleiche Weiſe Daſein und Vollendung iſt, ſo ſind auch in die Geſtalt eines ſolchen Kunſtwerkes alle inneren Anſtalten und Organe zur vollen Durchſichtigkeit aufgegangen. Wenn wir nun dem gemeinen Verſtande folgten, ſo ſollten wir meinen, es falle ſo alles in eine ununterſcheidbare Maſſe zuſammen; dagegen beſteht aber eben das Wunder des künſtleriſchen Verſtandes darin, daß er dies Eine zugleich in das mannigfaltigſte Daſein zerlegt, und in jenem reinen Aether ungehindert ſeine Beziehungen und Verknüpfungen auf das mannigfaltigſte vollendet. Das deutlichſte Beiſpiel davon läßt ſich an der Poeſie geben,

obwohl auch in den vollendeten Werken der alten Bildnerei und der neueren Malerei vom geübten und wahrhaft verständigen Blicke dasselbe gefunden wird. Aus jener Kunst aber nenne ich dir, um recht deutlich zu sein, nur Sophokles, dem ich, wenn es mir auch etwa um historische Vollständigkeit zu thun wäre, nur sehr wenige beigesellen könnte. Bei diesem entdeckst du, wenn du seinen Sinn genau verstehst, kein Vor und kein Nach, weil die göttliche Idee so in Gegenwart und Leben ausgeflossen ist, daß sie von allem Lebendigen nicht mehr getrennt werden kann. Ueberall ist Gegenwart und Vollendung, überall sich selbst durchdringende Schönheit, das Erhabene anmuthig und die Anmuth erhaben; und das Höchste und Fernste wird mit dem Gewöhnlichsten durch leichtes und natürliches Nachdenken auf das klarste und innigste verbunden. Darum ist es kein Wunder, daß man in diesem, weil er jenes Bilden der älteren Dichter vollendet, Dinge zu finden glaubte, die nicht in die alte Welt zu gehören schienen, und ihn selbst als einen Propheten des Christenthums ansehn wollte, während er doch nur die alte Kunst zur wahren Reife gebracht hat, und ihm jener Ruhm nur in so fern zukommt, als in jedem Vollendeten die Keime zu allem übrigen enthalten sind. Du siehst also auch wohl ein, daß wir, obgleich dieselbe Richtung nach außen auch hier bemerkend, doch den Ausdruck des Bildens hier kaum noch anwenden können, sondern besser thun werden, einen neuen für diesen Standpunkt zu suchen.

Gewiß, sprach Erwin, jener will hier nicht mehr

hinreichen, da nichts mehr als aus dem andern entstehend auch nur gedacht werden kann, sondern als Stoff der Beziehung alles zugleich ist und in einander liegt.

Es ist also, sagt' ich, als wenn das Auge des Verstandes hier eine ganze Welt in den Glanz der Idee eingehüllt erblickte, und nur durch scharfes und ruhig fortgesetztes Hinblicken darauf das Mannigfaltige und Lebendige als zugleich seiend und darin spielend auseinander legte; und das könnten wir wohl am besten durch den Namen der Betrachtung ausdrücken.

Die Betrachtung wäre also, sprach er, die eine Richtung des künstlerischen Verstandes, und zwar die, wenn ich dich recht verstehe, welche vorzugsweise der alten Kunst zukäme. Doch dünkt mich, sie müsse oft auch mit dem Sinnen der Phantasie zusammenfallen, und ferner, da Phantasie und Sinnlichkeit durch sie vereinigt sind, und die Idee auch immer schon in der Gestalt der Wirklichkeit ihr zum Grunde liegt, so müsse sie sich eben so gut auf die sinnliche Anschauung des Einzelnen richten können, wie auf die Anschauung der Idee.

Du strebst, versetzt' ich, auch hier wieder auf das Erscheinende und Sinnliche hin, und das mit Recht. Allerdings muß auch dieses eben durch die Betrachtung zum Ausdruck der Idee erhoben werden; denn sie findet überall die Idee, und entwickelt daraus jedes Leben und jede Gegenwart. Zwischen der Idee und der Welt der besonderen Dinge ist also hier nur der Unterschied, den die Beziehung selbst macht, nicht aber ein ursprüngli-

cher, als wären es verschiedene Stoffe; und so gelangt denn die Kunst dahin, wo wir sie sehn wollten, wo sie sich ganz in sich selbst schaffet und auflöset. Wenn du aber das Sinnen der Phantasie erwähnst, so laß uns lieber mit dieser Vergleichung noch warten, bis wir deutlicher das ganze Reich des Verstandes übersehn.

Gut, erwiedert' er; aber Eins wirst du mir noch erlauben zu fragen, um mich von einem Grauen zu befreien, das mich abermals anwandelt.

Ich ahnde schon, was es sein wird. Gewiß macht es dir bange, daß die Idee durch Betrachtung ganz in die Verhältnisse und Gegensätze der Wirklichkeit aufgelöst werden, und darüber auch mit diesen in die Nichtigkeit der bloßen Erscheinung zerstieben wird.

Das ist es, sagt' er, und mir fiel dabei der Humor ein, durch welchen auch alles an Werth und Unwerth gleich gemacht wurde.

O Erwin, rief ich aus, auch du fällst immer noch zurück in jenes unglückliche Streben nach dem sogenannten Ideal? Und handelst sogar wider das ausdrückliche Versprechen, das ich nicht längst von dir empfangen habe? Ich glaubte nicht, daß du dich umsehn würdest, bis wir unsere Eurydike durch die Labyrinthe der Schattenwelt an das helle Tageslicht geführt hätten.

Sie wird doch nun, sprach er, nicht ganz wieder verschwinden? Ich fragte ja nur, ob ich mich umsehn dürfte.

Nun, versetzt' ich, so laß dir nichts davon merken;

denn grade hier am Ausgange an das Licht flattern die Irrlichter und schattenbleichen Ideale wie Lamien und Empusen am allerhäufigsten umher. Blicke denn nur starr vor dich hin, und sieh dreist zu, wie sich die Idee durch Betrachtung in Gegensatz und Zweideutigkeit verliert, und mit in das Nichts der Wirklichkeit aufgeht. Daß sie Dasein und Körper haben soll, verlangst du ja selbst von ihr für die Kunst. Und willst du denn eben dies halb wieder zurücknehmen, und dieses Dasein zum eingebildeten, diesen Körper zum Scheinkörper, und so die Idee selbst zu ihrem eigenen Schatten, jenem oft uns schon erschienenen Ideal der gemeinen Einbildungskraft, abschwächen? Ist aber ihr Leib wirklich was ein Leib ist, so ist er auch sterblich, ja vielmehr die Sterblichkeit selbst; denn die Idee ist alles ganz und vollständig. Siehe nur, wie sich in den Griechischen Tragödien die Ideen von Recht und Tugend verwirren, und sich durch innere Gegensätze selbst vernichten, so daß du keiner Partei Belohnung oder Strafe mit reinem Gewissen zutheilen könntest! Und woher kommt dieses Loos der Idee, als daß die Kunst sie durch Betrachtung in das wirkliche Leben hineindenkt, und dem allgemeinen Schicksale desselben unterwirft! Hieraus wirst du auch wohl einsehn, warum das Drama in der alten Kunst am allermeisten die Vereinignng aller verschiedenen Bestrebungen darstellt.

Diese Erinnerung, sprach er, hilft mir am besten wieder auf den rechten Weg. Wohl erkenn' ich nun, daß, indem die Idee durch ihre zeitliche Gestalt vernich-

tet wird, auch das Zeitliche selbst sich zur Idee verklärt. Denn es ist ja für sie nur so da, wie es in der Phantasie ist, und eben daß diese es ewig und unvergänglich macht, das ist das Handeln und Wirken der Kunst.

Vortrefflich, versetzt' ich, mein Erwin! Nun verstehst du die ewige und vollkommene Begrenzung der Phantasie durch das Wirkliche, in welchem sie sich selbst verrichtet, um, es ganz in sich aufzunehmen, und so als ein vollständiges Weltall sich selbst zu genügen. Und was wir bisher eigentlich immer nur voraussetzen mußten, daß nämlich das Besondere für die Phantasie, auch in ihrer Sinnlichkeit betrachtet, nicht der gemeine Gegenstand der Sinne sei, daß sehn wir nun erst durch die Kunst wirklich entstehn. Aber damit wir diese Einsicht auch von der anderen Seite vollenden, laß uns auch die zweite Richtung verfolgen, die vom Besonderen und Wirklichen ausgeht.

Diese, sagt' er, kann ich mir hier nicht deutlich denken, denn es scheint mir nun nichts mehr übrig zu bleiben, obwohl es aus allem vorigen folgt, daß der künstlerische Verstand auch vom Einzelnen ausgehn muß.

Freilich, erwiedert' ich; das Besondere bleibt ja immer da, und es muß eine Beziehung geben, die dasselbe in den urkräftigen Brunnen der Anschauung versenkt, es dadurch der Unvollkommenheit der gemeinen Verstandesverbindung entzieht, und es so erst zum Wesentlichen umschafft. Daß es für die Phantasie schon von Anfang an, auch in seiner Besonderheit, wesentlich ist, das

giebt dir doch wohl keinen Anstoß? Denn dieses Handeln und Beziehn des künstlerischen Verstandes ist ja, wie ich eben bemerkte, nun die Phantasie selbst, und er läßt das Wesentliche nicht aus dem Besonderen entstehn, sondern findet es unmittelbar durch sein Denken darin, wie es auch auf dem anderen Wege mit der Betrachtung war.

Freilich, sprach er, so ist es auch. In der Betrachtung hatte ja auch die Idee nun in der Beziehung eine besondere Gestalt, und wurde doch durch eben dieselbe zugleich als Idee gedacht.

Du nimmst es, sagt' ich, nun vollkommen recht. Der Verstand knüpft sich also nun an das Wirkliche und Besondere, und das kann er doch wohl nur durch Gegensätze; denn in diesem Gebiete ist Vergleichen und Unterscheiden sein Geschäft. So lange dies aber stufenweise oder theilweise in einer Kette von Trennungen und Verbindungen vor sich geht, bleibt das Wirkliche noch gemeine Erscheinung. Der künstlerische Verstand hebt diese auf, indem er in den Verhältnissen und Gegensätzen unmittelbar als gegenwärtig die mit sich selbst zusammenschlagende Anschauung enthüllt, woraus sie hervorspringen oder wo sie in einander fallen. Mit dieser wird dann auch die Beziehung des Verstandes Eins, und ihr Stoff, der zuerst nur als Besonderes erschien, wird auf überraschende Weise als die Anschauung erfüllend, und als wesentlich aufgezeigt. Die Fähigkeit des Verstandes nun zu dieser Handlung, mein Erwin, ist es,

die wir gewöhnlich mit dem Namen des Witzes bezeichnen.

Ich erstaune, sprach Erwin hierauf, daß du so unbefangen unternimmst zu erklären, was der Witz sei, dieses sonst so unerklärbare Ding, daß manche ihm dies selbst für wesentlich halten. Auch klingt mir, was du sagtest, sehr fremdartig. Danach sollte man glauben, die Dinge, welche der Witz vergleicht, müßten immer in wesentlichen Eigenschaften und Merkmalen zusammenfallen, da doch meistens nur zufällige und einseitige herausgehoben werden, woher auch die Regel kommt, daß man die Prüfung witziger Vergleichungen nicht zu weit treiben müsse.

Dieses Gesetz, erwiedert' ich, kann nur etwas bedeuten, wenn es eine Warnung sein soll, den Witz für ein Verfahren des gemeinen Verstandes zu halten. Denn wer sich auf die endlose gemeine Beziehung zwischen einzelnen Vorstellungen und Begriffen einläßt, der wird freilich vom Verständniß des Witzes nur immer weiter abkommen. Ohne die Gegenwart der Anschauung, welche nur durch Begeisterung verliehen wird, ohne ein so von der Anschauung und dem wesentlichen Stoff derselben erfülltes Gemüth giebt es keinen Witz, sondern nur einen Scheinwitz, wie es denn auch eine Scheinbetrachtung giebt.

Wie! rief er, du wolltest denn jenen Witz, der uns im gemeinen Leben oft ergötzt, und der mit sinnlichen Wahrnehmungen spielt, ganz verbannen, und bloß den

vielleicht sehr seltenen bestehn lassen, der auf die Idee zielen mag!

Nicht so mein' ich es, Erwin; sondern Scheinwitz nenn' ich den, welcher überhaupt ohne Anschauung ist, die bei dem Zusammenschlagen der Gegensätze des Verstandes, wie ein verborgen gewesener Funke aus der Tiefe des Gemüths von selbst hervorspringen sollte. Das Zusammenschlagen findet sich wohl, bei einem geübten und einmal einseitig darauf gestellten Verstande; aber es schlägt nicht die Flamme heraus, welche alles zugleich verzehren und verklären muß; sondern die Gegensätze liegen platt und leblos neben einander, so daß es mehr ein Zusammenklappen zu nennen ist, und eine unkräftige Kälte ist die Empfindung, woran wir als an dem eigentlichen inneren Merkmale diesen Scheinwitz erkennen; äußere Kennzeichen kann es, wie du selbst einsehn wirst, nicht wohl davon geben. Viele Beispiele könnt' ich dir von solchem mit großem Geklapper kaltgeschmiedeten und unerfreulichen Witze anführen; du wirst aber wohl selbst bemerken, wie manche Werkchen dieser Zeit, die den Vorsatz des Komischen an der Stirn tragen, nichts anderes aufweisen. Eben so verhält es sich ja auch mit der Scheinbetrachtung, die irgend einen leblosen Begriff oder ein Gespenst der Einbildungskraft, das sie auch wohl Ideal nennt, an die Spitze stellt, und es sehr bedächtig und tiefgrübelnd entwickelt. Ein großer Theil der neuesten Sonette und Canzonen und der Romane, welche Göthes ruhige Klarheit nachkünsteln, wird dich nicht weit nach Beispielen hievon suchen lassen.

Jetzt versteh' ich, was du hiemit meintest. Welches Verhältniß setzen wir nun aber zwischen dem niedrigen sinnlichen Witze und dem höheren fest?

Laß uns, sagt' ich, lieber bei dem, was wirklich Witz ist, den kränkenden Namen der Niedrigkeit ganz wegwerfen. Daß es aber einen sinnlichen Witz geben muß, das wirst du wohl nicht bezweifeln, wenn du dich erinnerst, wie Sinnlichkeit und Phantasie gleichsam die beiden Pole der Einen und selben Kunst ausmachen. In der sinnlichen Anschauung muß also die Kunst eben so gut lebendig sein, wie in der Idee, und das vollkommene Zusammenfallen des Einzelnen, das der Verstand heraushebt, in die sinnliche Anschauung, füllt diese an, und erhebt sie mit den Gegensätzen zum Wesentlichen und Schönen. Was du hiebei vorhin bemerktest, daß oft zufällige Eigenschaften der Dinge verglichen werden, das ist nur wahr, wenn wir die Dinge nach den Gesetzen des gemeinen Verstandes betrachten. Für die Phantasie muß es immer die Idee sein, die sich in den Gegensätzen verzehrt und erneut, welches, wenn es eben durch die gemeine sinnliche Anschauung in zufälligen Erscheinungen geschieht, nothwendig eine komische Wirkung thut, wie dir alles, was wir über das Komische sonst ausgemacht haben, wohl beweisen wird. Es ist also das heitere Bewußtsein, wie in dem Widersprechendsten und in der äußersten Oberfläche der Dinge, so schreiend oft ihre Farben kontrastiren, überall die Anschauung mit sich selbst zusammenstimmt, was diesen sinnlichen Witz so erfreulich macht.

Wohl seh' ich es ein, sprach er, wie dieser mit dem Komischen ganz auf denselben Gründen beruht. Der höhere oder ernstere Witz möchte aber wohl schwerer zu verstehn sein.

Und doch, sagt' ich, ist er in seiner innersten Wurzel gar nichts anderes. Nur mußt du recht unterscheiden, wie wir auf das Komische, und wie wir auf den Witz gekommen sind. Jenes nämlich entstand uns, als wir das Schöne betrachteten, wie es schon wirklich da war, und es so in seine Bestandtheile, die Idee und die Erscheinung, zerlegten. Der Witz aber ist uns eine Wirkungsart des thätigen künstlerischen Verstandes, welche durch das ganze Reich der Kunst, aber nach einer bestimmten Richtung hindurchgeht. Er kann also keineswegs an dasjenige Gebiet gebunden sein, worin das Komische allein gefunden wird, sondern kann eben so wohl eine tragische oder erhabene Wirkung haben, wenn er die ganze Welt der Erscheinung mit ihren allgemeinen Gegensätzen und Wiedersprüchen in die Anschauung der Idee hinabstürzt. Dieses Bestreben auf das Allgemeine und Ganze, welches, wie du sahest, dem sinnlichen Witze nicht beiwohnen kann, weil das Ganze dort in jedem Einzelnen zum Vorschein kommt, unterscheidet den allgemeinen oder, wenn du willst, idealen Witz. Diesen wirst du in manchen großen Werken der neueren Zeit antreffen, worin ein großartiger Verstand die Wirklichkeit auf das mannigfaltigste ausbildet und schmückt, um sie unter allgemeinen und durchgreifenden Gegensätzen dem über alles waltenden Schicksale zum Opfer

zu bringen. Nun wirst du wenigstens den Umfang auch des Witzes übersehn, und daran erkennen, daß er keineswegs eine einseitige und nur im Besonderen erscheinende Fähigkeit des Verstandes ist, sondern der ganze Verstand selbst, von einer gewissen Richtung betrachtet.

Sehr ergreift mich, sprach er, die Wahrheit deiner Erklärung, wiewohl es mir noch etwas schwer wird, mich von den gewöhnlichen Vorstellungen zu entwöhnen, wonach man diese Kraft des Witzes nur in einzelnen, überraschenden Schlägen oder Blitzen zu erkennen pflegt.

So will ich, fuhr ich fort, noch etwas zur besseren Aufklärung hinzufügen. Daß wir gewöhnlich den Witz nur als einen einzelnen, plötzlich überspringenden Funken wahrnehmen, das scheint zwar ihm eigenthümlich zu sein, kommt aber doch nur aus der Natur des Schönen überhaupt her, durch welches ja die Idee ohne Mittelglieder und stufenweise Verknüpfungen in der äußersten Oberfläche der Dinge wahrgenommen wird. Ueberraschend ist uns dieses beim Witze, weil er von dem Aeußeren und Mannigfaltigen aus nach innen geht, welches dem gemeinen Verstande sonst nicht anders als durch Aufsteigen von Stufe zu Stufe möglich ist. Darum wird auch der Witz, wenn ihm keine lebendige Anschauung zum Grunde liegt, oder vielmehr ein solcher Scheinwitz, entweder zu einem bloß zierlichen aber leeren Spiel, oder zur wahren Albernheit. Jene Eigenschaft schließt aber keineswegs aus, daß, wenn einmal die Kunst im Elemente des Witzes lebt, darin der Verstand die reich-

ſten Ketten von Verknüpfungen in einander arbeiten könne, an welchen der Schlag des Witzes wie ein elektriſcher durch eine ganze Welt geleitet werden kann, indem ſich zugleich in jedem Gliede die unvermittelte Beziehung auf die innere Anſchauung erneut. Und dieſes iſt es, was du bei den großen Meiſtern in dieſer Art, wie Shakſpeare oder Cervantes, am beſten lernen wirſt. Daher kommt es, daß grade in der witzigen Kunſt eine viel reichere Fülle von abſichtlichen Beziehungen möglich iſt, als bei dem, was wir Betrachtung nannten. Denn hier wird alles Beſondere ſchon in der Idee gefunden, wo es an und für ſich gleichartig iſt, und dieſe bringt in jeder Beſonderheit, die ſich aus ihrem Abgrund erhebt, ihr ganzes Weltall mit zur Wirklichkeit. Wenn alſo auch bei den Alten, beſonders in ihren lyriſchen Werken, wie im Pindar und den tragiſchen Chören, der Verſtand vielverſchlungene Ketten bildet, ſo iſt doch darin alles nur Entwickelung des Einen und ſelben, das ihm nothwendig gegeben war. Der Witz der Neueren dagegen muß erſt aus dem Erſcheinenden für jeden beſonderen Standpunkt jenen ewigen Inhalt ſchaffen, welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß er es ſogleich als Einzelnes und in ſeinem äußeren Zuſammenhange, und doch ohne Vermittelung auch in ſeinem wahren Weſen auffaſſe. In jener betrachtenden Art erſcheint daher das Schöne gewöhnlich als unabhängiger von Beziehungen und allem äußeren Antheil, den unſere gemeine Leidenſchaft daran nehmen könnte. Grade dieſes iſt aber in Wahrheit auch das Werk des Witzes,

und man könnte sagen, er bringe dasselbe noch vollkommener zu Stande, da er die besonderen, eigennützigen und leidenschaftlichen Beziehungen, ja auch die einseitig sittlichen, selbst ergreift und in die Anschauung versenkt. Wenn man nun den Grund von diesen Beziehungen, wie manche thun, Sentimentalität nennt, so ist es recht das Geschäft des Witzes diese kleinliche Sentimentalität zu vernichten, und die Empfindsamen sind oft nicht wenig ungehalten über ihn, daß er ihnen den feinen Reiz der Empfindung ohne Rücksicht zerstört. Dem Schönen aber giebt er dadurch erst seinen wahren Adel und die hohe Gleichgültigkeit, die es mitten in allen einseitigen Bedeutungen, welche die umgebende Mannigfaltigkeit widerscheinend auf dasselbe wirft, unveränderlich behaupten muß. Doch ich fürchte mich zu weit in diese Gegenstände zu verlieren, und will dich also fragen, ob du dich nun besser in diese Vorstellung vom Witze findest.

Ja, sprach Erwin, nun übersehe ich das Ganze, das du künstlerischen Verstand nennst, und welches in zwei entgegengesetzten Richtungen durch Betrachtung und Witz die Idee mit der wirklichen Erscheinung verschmelzt. Aber ich gestehe dir, daß ich hievon mehr für unser Bestreben, den Mittelpunkt der Kunst zu finden, erwartet hatte. Denn ein solcher gegenseitiger Uebergang wie hier war ja auch schon in den beiden Richtungen der Phantasie, dem Bilden und Sinnen, und eben so auch in denen, in welche sich die Sinnlichkeit spaltete, der sinnlichen Ausführung und der Rührung. Ja überdies scheint es mir, und du hast es auch schon genug zu

verſtehn gegeben, daß wieder die Betrachtung in der alten, der Witz in der neueren Kunſt überwiege.

Dies alles, verſetzt' ich, iſt an und für ſich ganz richtig; wir haben aber damit auch nicht mehr, als die einzelnen Fäden oder höchſtens die Anlage des Gewebes, das wir noch zuſammenſchlagen müſſen. Und dazu fordere ich dich nun auf dich zu rüſten.

Mit Freuden und großer Erwartung bin ich dazu bereit.

Gut, ſprach ich, woran hat es uns denn gefehlt, daß wir in dem Bilden und der ſinnlichen Ausführung die Vollendung der Kunſt nicht finden konnten? Eigentlich lag es doch immer daran, daß die Entwicklung einſeitig ſchien, als von einem gewiſſen Punkte nach Einer Richtung gehend, aus dem Weſen nämlich in die Wirklichkeit, welches wir uns gewöhnlich als ein unendliches Entſtehen, und eben deshalb das Weſen als ein unendliches, an ſich nicht abgeſchloſſenes und darum leeres Ideal denken. Daher kommt es eben, daß wir wohl das wirkliche Ding der Erſcheinung als eine Nachahmung des Weſens oder Vorbildes annehmen, ohne doch im geringſten zu wiſſen, was denn an dem Vorbilde ſo beſtimmtes und beſonderes ſei, daß es dadurch nachgeahmt werden könnte. Zugleich fragt ſich aber auch, wie beides, Vorbild und Abbild, unterſchieden werden könne, wenn nicht eins aus dem anderen entſtehen, ſondern nach unſerer ſchon aufgeſtellten Lehre beides Eins und daſſelbe ſein, und doch in einander übergehn ſoll. Alle dieſe Schwierigkeiten werden gelöſt, wenn zwiſchen beiden eine

Thätigkeit lebendig ist, durch deren Wirken allein jener an sich gleichartige Stoff zugleich in Wesen und Wirklichkeit gesondert, und als gleichartig mit sich selbst verbunden wird, und dies ist eben die Betrachtung des Verstandes. Erst durch sie wird das Handeln der Phantasie, welches sonst nur in der ursprünglichen Einheit des Wesens und der Erscheinung beschlossen läge, durch sich selbst als wirklich erkannt, und so das Wesen, aus welchem sie die wirklichen Gestalten hervorhebt, von diesen gesondert. Dieses Wesen nun wird durch die Betrachtung zugleich in den Augenblick des einzelnen Daseins geführt, und dadurch ganz Wirklichkeit, welche nur da ist, und auf nichts anderes zurückgeführt werden kann, als auf sich selbst, also, in so fern sie bloß für sich und ohne weiteren Grund ist, reine Zufälligkeit. Denn zufällig nennen wir doch die Erscheinung, welche durchaus auf keinen wirklichen Grund vollständig zurückgeführt werden kann. Eben dadurch ist sie aber auch der unendlichen Beziehung auf das Besondere hingegeben, also der Nichtigkeit, in welcher sich diese beständig fortstrebende Beziehung, die nichts findet, worauf sie beruhen könnte, nothwendig auflöst. In der Beobachtung der gemeinen erscheinenden Dinge beruhigen wir uns freilich bei einem näheren oder entfernteren Grunde, bei einer Gattung, der wir sie unterordnen, oder einer Ursach, wovon wir sie ableiten. Aber alles dies reicht bei den Kunstwerken nicht zu, wo in dem Augenblicklichen, das nur Einmal so vorkommt, das ganze Dasein beruht. Dieses nun ist eben deshalb für sich nichts,

und doch zugleich das Wesentliche und Ewige, weil es nur durch die Idee so einzig und abgesondert da steht. So erfüllt sich dieses Bestreben des Verstandes vollständig, indem es als Erscheinung sich durch die reine Zufälligkeit aufhebt, die Idee aber ihrem ganzen Inhalt nach durch ein wirklich gegenwärtiges Dasein begrenzt.

Wahrlich, sprach Erwin, jetzt wird es mir erst recht deutlich, was du unter der Anschauung, in welcher Leben und Beziehung sei, und die sich dadurch selbst begrenze, verstandest. Auch sehe ich wohl, wie sich in dem Bilden der Phantasie und in der sinnlichen Ausführung die Betrachtung nothwendig auf gleiche Weise wiederholen, und durch dasselbe Wirken das Wesentliche zum Zufälligen und das Zufällige zum Wesentlichen werden muß. Aber die ganze Richtung nach außen, die wir immer der alten Kunst zuschrieben, scheint mir noch ganz von der andern gesondert.

Nur nicht immer zu eilig, versetzt' ich. Verstehn können wir vollständig nur, wenn wir nicht vorgreifen, sondern mit Geduld und Ruhe alles nach einander untersuchen. Du selbst bemerktest mit Recht, daß das Verfahren der Betrachtung im Phantastischen und Sinnlichen ganz dasselbe sein müsse; und es wäre nun auch überflüssig zu beweisen, daß es dieselbe Kraft ist, die bei den Alten das Nothwendige und Unbedingte in bestimmte und ganz begrenzte Gestalten der Gegenwart bildet, und das Besondere in allen seinen Theilen so vollständig für die Sinne ausführt, daß dadurch der

Begriff erfüllt, und das Ding über sich selbst zum Wesentlichen erhoben wird. Erst durch sie wird demnach das Göttliche und Irdische in dieselbe Welt des Symbols vereinigt, in welcher also schon das Wesen und der Mittelpunkt der Kunst überall unverändert ist. Und dieses geschieht durch das Hervortreiben der vollständigen Wirklichkeit aus der Idee, welches denn die alte Kunst unterschiede, und worin durch den Verstand das Bilden und Ausführen vereinigt ist. Eben das war es nun, was die Alten, weil aus dem Begriffe durch Betrachtung und stetes Hinblicken auf denselben das Wirkliche geschaffen wurde, Nachahmung nannten, und weshalb sie damit die Kunst überhaupt bezeichneten. Wir aber, um die falsche Bedeutung, wozu das Wort Nachahmung bei den Neueren herabgesunken ist, zu vermeiden, wollen es, unserem Sprachgebrauche mehr gemäß, die Darstellung nennen. Darstellung nach unserem Sinne ist also nur möglich durch den Verstand und die Betrachtung, die er ausübt.

Durch sie, sprach Erwin, wird also erst die Masse belebt, die sonst nichts, als bloße Anschauung der Idee, oder Anschauung des erscheinenden Gegenstandes wäre, und unter jedem von diesen beiden könnten wir uns nichts Wirkliches denken, wenn nicht das Wirken des Verstandes, wie ein Blitz, die Elemente darin trennte und vereinigte.

Vortrefflich, sagt' ich, scheinst du es gefaßt zu haben. Nun wirst du auch desto leichter einsehn, daß eben so wenig das Sinnen der Phantasie und die Rührung

ohne den Witz in Wirklichkeit und Thätigkeit gedacht werden könnte.

Ich glaube, versetzt' er, es schon zu bemerken. Denn auch hier könnte es nicht zum Bewußtsein kommen, wie die besonderen Erscheinungen, welche sich zum Ausdruck der Idee umgestalten, oder durch die Empfindung dieselbe hervorrufen sollen, das Wesentliche in sich enthalten, wenn nicht der Witz die ihren Beziehungen und Verhältnissen zum Grunde liegende Anschauung enthüllte.

Ganz so, sprach ich, mußt du es dir vorstellen. So wie bei der Richtung der alten Kunst das Wesen und die Erscheinung immer schon in der Thätigkeit selbst symbolisch vereinigt sind, so stehn sie hier in einem allegorischen Gegensatze, welcher nicht anders vermittelt werden kann, als durch den Witz, der die einzelnen Beziehungen der Dinge zusammenfaßt, und sie dadurch als einzelne aufhebt, indem er sie als wesentliche in die Anschauung versenkt. Das bloße Vergleichen der einzelnen Dinge in ihren Beziehungen, wodurch manche den Witz erklärt haben, ist in der That grade das Gegentheil davon; denn darin bleibt eben das Endliche endlich, die Verknüpfung desselben ins Unendliche unvollständig, und die Anschauung des Wesens unendlich fern. Alles dieses aber vernichtet der wahre Witz mit Einem Schlage, indem er in jeder Verknüpfung die wesentliche Anschauung entdeckt, worin die Dinge zusammenfallen. Auf diese Anschauung bezieht er das Gegenwärtige und Einzelne in den Dingen, und in so fern dies für das

bloße Dasein ein Zufälliges und Zerstreutes ist, erhält es erst dadurch sein inneres Band der Einheit. Diese Handlungsweise ist aber ganz dieselbe, die Anschauung sei die sinnliche oder die der Idee. Ja die sinnliche Erscheinung und die Idee werden in der sinnenden Phantasie und in der Rührung durch den Witz gleich vollkommen zum Mittelpunkte der Kunst vereinigt. Bei der Rührnng nämlich muß nach unserer Einsicht das bloß sinnliche Gefühl durch den Witz ein wesentliches, oder die Erscheinung der Idee selbst werden, und damit völlig zusammenfallen; beim Sinnen der Phantasie aber wird die Idee zugleich sinnliche Anschauung, indem der Witz nur Gegenwärtiges und Wirkliches auf sie bezieht. Hieraus wirst du sehn, daß auch durch den Witz das innere Wesen der Kunst überall gegenwärtig ist.

Das begreif' ich nun wohl, sprach Erwin, daß diese Allgegenwart der Kunst nur möglich ist durch diese Thätigkeit des Verstandes, welche wir auf dem Uebergange aus der Idee in die Wirklichkeit grade an dem Punkte, wo eins sich in das andere verwandelt, ertappen. Doch bleibt mir der Witz immer noch schwieriger zu begreifen als die Betrachtung. Denn bei dieser war das Wesen vorausgesetzt, aus welchem die Wirklichkeit hervorging; beim Witz aber ist es mir immer, als sei er ganz vernichtend, und gehe, da seine Beziehung vom Erscheinenden anfängt, damit in das Gestaltlose und Leere. Denn ich sehe noch nicht deutlich, woher die Idee in einer besonderen Gestalt, worauf doch das Einzelne nur bezogen werden kann, uns kommen soll.

Aber woher, rief ich, Erwin, kommt denn das Besondere für die Betrachtung? Und ist denn die besondere Gestalt der Idee nicht dadurch gegeben, daß der Witz sie im Besonderen und Wirklichen findet? Soll sie denn als Idee aus diesem hervorgebracht werden, und ist sie nicht vielmehr ewig und von Anfang an im künstlerischen Verstande gegenwärtig? Du erinnerst dich ja wohl, daß nur die Verknüpfung durch den Verstand Witz ist, die schon die Fülle der Anschauung mitbringt. Nun schlägt dieselbe in das Besondere ein, und aus diesem Blitze verbreitet sich ein Licht, in welchem erst die Idee als gegenwärtig, das Besondere als vernichtet und zugleich in der Idee verklärt erscheint. Der Witz kann also das Wirkliche gar nicht beziehn und verknüpfen, wenn er nicht schon die innere Anschauung mit sich führt; worauf er alles abzielen läßt, und für die er alles zusammensetzt; worin er sich wesentlich von der Betrachtung unterscheidet, durch die alles mit Nothwendigkeit aus der Anschauung hervorgeht. Wenn wir also dieses Entfalten des Wesens durch Bilden und Ausführen mit Hülfe der Betrachtung das Darstellen nannten, so müssen wir diesem das Umbilden und Beziehen des Besonderen durch sinnende Phantasie und Rührung des Triebes, welches nur vermittelst des Witzes möglich ist, entgegensetzen; und dieses wollen wir, der Unterscheidung wegen, die Schilderung nennen.

Es wäre wohl gut, erwiedert' er, wenn der Sprachgebrauch diese Ausdrücke so festsetzen wollte; auch scheinen sie mir nicht ohne Sinn von den bildenden Künsten

hergenommen, indem die Darstellung wohl vorzugsweise der Bildhauerei, die Schilderung aber der Malerei zukommen möchte.

Nicht übel, sagt' ich, bemerkst du das. Aber diese Namen bezeichnen doch nur noch die Behandlung des Stoffes der Anschauung, wie sie durch die beiden Richtungen des Verstandes vor sich geht; wobei diese Richtungen immer noch getrennt bleiben. Und dieses wird dir wohl nicht genügen.

Freilich nicht! Schon vorher fragt' ich dich ja zu früh, wie der Verstand selbst zur Einheit mit sich gelange. Indessen gebe ich zu, daß du hierauf nicht früher antworten konntest, als nachdem wir eingesehn haben, wie der Verstand nach jeder von beiden Richtungen, so wohl für die Phantasie als Sinnlichkeit, die Elemente des Schönen auf gleiche Weise und zu derselben Einheit mit einander verbindet. Doch bleiben für jetzt noch diese Richtungen getrennt, und zwar, was wohl am meisten auffallen möchte, zwischen der alten und neuen Kunst getheilt. Und um so schwieriger scheint es mir, beide zu vereinigen, da jede von beiden Welten der Kunst in sich selbst eine gewisse Vollendung, oder wenigstens eine innere Uebereinstimmung erreicht hat. Desto begieriger bin ich aber nun auch zu sehn, wie du dem Ganzen den Schlußstein aufsetzen wirst.

Du weißt, sagt' ich darauf, daß es uns immer am Besten gelang, wenn wir schrittweise vordrangen. Es wird also auch hier wohl das Beste sein, zuerst zu be-

ebachten, wie Betrachtung und Witz in der alten und neuen Kunst in einander übergehn. Nicht wahr?

Ohne Zweifel.

Wo glaubst du nun, daß die Betrachtung, wenn wir zuerst diese verfolgen, sich mit dem Witze berühren müsse?

Offenbar da, wo sie bis zur Zerspaltung der Idee in die mannigfaltige Wirklichkeit für die Sinne geht, und jene dadurch in Erscheinung auflöset, welches mir beim Komischen einzutreten scheint.

Du erkennst also doch richtig, daß die Kunst allemal sich erst auf dem eigentlichen Scheidepunkte vollendet, wo das Wesentliche und Endliche zugleich ist. Dadurch entsteht in der That der Widerspruch zwischen der Idee und der nichtigen Erscheinung, welcher, ganz von der Seite der letzten angesehn, die komische Wirkung schafft. Es liegt also darin ein Witz, der nicht durch das Wirken des Verstandes zu entsteht scheint, sondern aus der Sache selbst hervorgeht, indem sich die Darstellung derselben in eben die Spaltung verliert, welche sonst durch die thätige Beziehung des Verstandes verknüpft wird. Daher ist auch der komische Witz der Griechen von ganz eigener Art, und unserem eigenthümlichen Streben oft ganz fremd, indem er bloß durch die kräftige Darstellung und Ausführung des ganz Gemeinen und Nichtigen zu Stande kommt; und wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir gestehn, daß uns eben deshalb vieles im Aristophanes eigentlich ungenießbar bleibt. Indessen kann hier der Witz nicht allein an das

Komiſche gebunden ſein, ſo wenig, wie er es überhaupt iſt. Und bemerkten wir nicht vorhin ausdrücklich, daß grade dem Tragiſchen die Auflöſung der Idee in Nichtigkeit durch die Betrachtung recht weſentlich ſei?

Freilich bemerkten wir das, und es gäbe alſo auch bei den Alten einen tragiſchen Witz, der ebenfalls nur aus der kräftigen und ganz folgerechten Darſtellung hervorginge.

So muß es wohl ſein; auch wirſt du es nicht verkennen, wenn du der Bitterkeiten des Aeſchylos, und der ſcharfen und unvereinbaren Widerſprüche gedenken willſt, die bei ihm meiſtens die Idee auseinander reißen und auf dieſem Wege die tragiſche Wirkung vollenden. An dieſen Beiſpielen aber ſoll es dir nur am deutlichſten werden; ſonſt liegt es, wie du hieraus ſehn wirſt, in der Natur der Darſtellung ſelbſt, daß ſie ungeſchloſſen bleiben würde, ohne den vernichtenden Witz.

Ja, in ſo fern ſie immer bis zur reinen Wirklichkeit getrieben werden muß, und dieſe als Erſcheinung der Idee ohne Witz nicht gedacht werden kann.

Vollkommen richtig! Beim Witze wird es dir aber wohl noch weniger zweifelhaft ſein, daß er ohne Betrachtung nicht beſtehn kann. Denn vorhin forderteſt du ja ſchon eine beſtimmte Geſtalt der Idee für ihn.

So that ich.

Du fühlteſt alſo ſchon, daß der Witz die weſentliche Anſchauung mitbringen müſſe, wenn er nicht zum bloßen Scheinwitz, und zu einer Auflöſung des Nichti-

gen in nichts werden soll. Aber ihre bestimmte Gestalt erhält freilich diese allgemeine Anschauung der Idee erst, indem der Witz bestimmte Gestalten des Einzelnen und Wirklichen auf sie zurückführt. Entstehn kann die Idee nicht, aber gestaltet wird sie, indem eine bestimmte Besonderheit als Eins in ihr gedacht werden muß, und damit ist auch die Betrachtung gegeben, welche diese Besonderheit in der Idee findet.

So ist es gewiß; aber dieses scheint mir wieder nur auf den sinnlichen Witz recht passend. Denn beim Sinnen der Phantasie muß doch wohl eine Gestalt des Göttlichen von Anfang an gegeben sein, um darauf alles Wirkliche zu beziehn.

Du vergissest noch zuweilen, lieber Erwin, was wir sonst, und vielleicht am vollständigsten beim Sinnen der Phantasie ausgemacht haben, wenn du den Witz so betrachtest, als ergriffe er die rohe Außenseite der gemeinen Erscheinung allein. Vielmehr gehört es ja zum Witze, wie früher in einem anderen Sinn zur Allegorie, das Göttliche schon als solches der Erscheinung gleichsam entgegen zu führen, damit beides in Eins zusammenfallen könne, welches eine Art Vorausbestimmung des einen für die andere voraussetzt, die nur durch unsere längst erkannte ursprüngliche Einheit beider verstanden werden kann, und worauf die Schilderung überhaupt beruht. Siehst du also den Witz nur an, wie er die Widersprüche auffaßt und verbindet, so ist das Wesen selbst schon als besondere Gestalt in diesen Widersprüchen befangen, wie es in der Allegorie den Beziehungen

mit unterliegt. Wendeſt du dich aber auf die Einheit der Anſchauung, worin die Gegenſätze als gegenwärtig liegend erkannt werden, ſo iſt der Witz ſelbſt auch zugleich Betrachtung. Eins aber kann ohne das andere nicht ſein. Möge alſo auch die Gottheit in beſtimmter Geſtalt vorausgeſetzt werden, ſo iſt dies gar nicht gegen unſere Meinung, wenn nur durch Beziehungen und Gegenſätze, nicht durch Entfaltung und Ausbildung, das Wirkliche als im Widerſpruch und doch zugleich als mit ihr zuſammenfallend vorgeſtellt wird.

Jetzt ſeh' ich meinen Irrthum ein, und eben damit auch, daß es in der That der mit Anſchauung angefüllte Verſtand iſt, der als Eines und daſſelbe in Pulſen hin und her ſchlägt, und durch dieſes einfache innere Leben als Lebensgeiſt den ganzen Körper der Kunſt erfüllt und zuſammenhält.

Warum aber ſetzeſt du dies Weſen der Kunſt ganz in den Verſtand, gehört denn nicht auch die innere Uebereinſtimmung der Anſchauungen in Phantaſie und Sinnlichkeit dazu?

Allerdings; doch ſcheinen mir dieſe Anſchauungen mehr den Stoff für die Kunſt herzugeben, welcher erſt durch den Verſtand verarbeitet oder vielmehr zum eigenen Leben gebracht wird.

Wie ſo das?

Weil ſich, meines Wiſſens, eine vollkommene ſinnliche Anſchauung des Weſens, oder eine der Idee, welche ganz in ſich ſelbſt vollendet wäre, ohne allen Gegenſatz gar nicht als etwas Wirkliches und Gegenwärtiges den-

ken ließe. Dazu gehört Thätigkeit und Uebergang, ein Werden, welches aber in diesem vollkommenen Verstande kein zeitliches, sondern ein ewiges und unbedingtes, und doch erscheinendes Werden sein muß. Dieses aber, o theuerster Lehrer Adelbert, ist offenbar das wahrhafte Wunder der Kunst.

In dieser Bedeutung, mein Erwin, kann ich dir wohl zugeben, daß du im vollkommenen Verstande, welcher hienach wohl die Wirklichkeit der Phantasie selbst wäre, das Wesen der Kunst gefunden hast, das in ihrem Dasein überall dasselbe sein sollte. Sind denn damit auch alle deine Forderungen und Wünsche befriedigt?

Wie sollten sie nicht! Wonach ich von Anfang an strebte, das ganze Schöne in der Wirklichkeit und Gegenwart zu erken. en, ohne ein fernes unbekanntes Ideal, das ist ja nun erreicht. Denn nun ist das Schöne ein wesentliches und doch gegenwärtiges Dasein, und wenn ich früher ein solches von der bloß erscheinenden Gestalt der Dinge nicht deutlich genug unterscheiden konnte, so fehlte mir nur die Einsicht und das Bewußtsein dessen, was ich dennoch immer im Anblicke des Schönen wirklich genoß. Immer floh ich ja das leere und unmögliche Ideal, das man mir als die Bedeutung des Schönen aufdringen wollte. Doch jetzt erst erkenne ich ganz deutlich, wie dieses Ideal nach beiden Seiten hin ein leeres Spiel derselben wesenlosen Einbildung ist. Denn wenn ich auf diejenigen höre, die durch sogenannte Gefühle die ganze Kraft des Schönen aufnehmen wollen,

so stellt sich mir nun das rastlose Streben des Triebes nach einer unmöglichen Erfüllung dar, welches etwas ganz leeres und hohles zu bleiben verdammt ist. Die Prediger der Sittlichkeit aber, nebst denen, welche die uns nun wohlbekannten Musterbilder suchen, kommen auf nichts was mehr Kraft und Dasein hätte, indem sie das Allgemeine nur durch das Allgemeine in den Dingen anfüllen wollen, eine Arbeit, die sie fruchtloser abmüht als das Faß der Danaiden. Die wahre Kunst dagegen muß überall durch Gegenwart erfüllt und geschlossen sein; denn das Wirken des Verstandes behandelt alles, Idee und Erscheinung, als dieselbe, gegenwärtige Wirklichkeit.

Mit Freuden, rief ich nun, sehe ich also, wie du den ganzen lebendigen Weltbau der Schönheit erkennst, in welchem zwei Brennpunkte, Phantasie und Sinnlichkeit, liegen, die von demselben Umschwunge des Wirkens und Werdens umgeben sind. Niemals können beide zusammenfallend einander vernichten, noch kann sich jeder von ihnen mit einem abgesonderten Kreise des Daseins umgeben, welcher nichts als der ausgedehnte Mittelpunkt selbst sein würde. Sondern in der Figur, welche ein ganz wirkliches und doch in sich selbst ewig zurückkehrendes Dasein am vollkommensten ausdrückt, umwindet sie mit einer elliptischen Bahn der Verstand, indem er, was von der Idee ausstrahlt, durch wirkliche Besonderheit, was in der einzelnen Gestalt sich verbirgt, durch wesentliche Vollkommenheit in ewiger Umwandlung abschließt und vollendet. Der eine von diesen Brenn-

punkten, der des Wesens oder der Phantasie, leuchtet mit eigenem, urkräftigen Lichte, und wird deshalb von vielen allein geschaut, und für den einzigen Mittelpunkt gehalten. Nicht weniger ist aber darum auch der andere wirklich da, in welchem wir die Sinnlichkeit fanden, und nur der gemeinen, auf der dunklen Oberfläche wohnenden Erkenntniß erscheint dieser als dunkel, weil nicht allein das Licht von ihm verschluckt ist, sondern sich auch von ihm aus in eine mannigfaltige Masse verbreitet. Der sich um beide schlingende Umschwung endlich bietet von außen den Anblick des Werdens und der Bewegung dar; was aber wird, ist immer nur das in sich selbst zurückkehrende Gemeinsame von beiden, zu welchem er durch eben diese Rückkehr in sich selbst auch das von außen zuschauende Auge leitet. Deswegen, Erwin, ging dein Blick nicht irre, wenn du wirklich auch früher in diesem Werden alles, wonach du dich sehntest, gegenwärtig fandest. Du aber Anselm sage mir nun, ob du vollständig einsiehst, wie hier das Abbild dem Muster auf keine Weise untergeordnet sein kann.

Ich müßte, sprach dieser hierauf, dieses Werden des Einen aus dem Andern und diesen steten Uebergang auch ganz und gar nicht verstanden haben, wenn ich nicht einsähe, das wenigstens in dieser Darstellung jener Gegensatz des Musters und Abbildes nicht mehr hinein gehört. Denn was man noch Abbild nennen könnte, wäre nun die Wirklichkeit, die aber an sich selbst in das leere Nichts fällt, während sie zugleich zur Idee und zum Wesen wird.

Nun

Nun eben dieses, versetzt' ich, möchte wohl endlich der geheime Grund sein, weshalb wir heute bemerken mußten, daß wir außer der wirklichen Gestalt des Kunstwerks, doch immer noch die innere Bedeutung als etwas verborgenes und geheimnißvoll verschwiegenes ahnden. So etwas gälte also nur, wenn wir das Schöne als bloß äußere Gestalt und Wirklichkeit betrachten, wie wir es denn allerdings auch zu betrachten genöthigt sind.

Das ist ohne Zweifel, sprach er, hievon der Grund. Und so bliebe dabei auch an meiner Meinung etwas wahres. Denn selbst, indem du eben das Wirken des Verstandes als jenen Umschwung um die beiden Brennpunkte schildertest, mußtest du diese äußere Bewegung immer noch von dem inneren Stoffe unterscheiden, was auch Erwin ganz richtig aussprach.

Darin, sagt' ich, kannst du Recht haben, daß wir in unserer bisherigen Darstellung alles noch zu sehr als Werden und Wirklichkeit betrachtet haben. Dennoch mußte auch in diese überall der Stoff aufgehn, und hievon müssen wir uns vielleicht nur immer das Bewußtsein gegenwärtig erhalten, um gar keinen Gegensatz mehr zu finden, als in welchen dasselbe mit sich selbst verwickelt ist. Ehe ich aber davon mehr sage, will ich nur noch Bernhard fragen, ob er jene Anschauung, in welcher zugleich Beziehung und Unterscheidung ist, jetzt besser begründet glaubt.

Ich sehe wohl, erwiederte Bernhard, daß eine solche ganz frei schwebende, und überall in sich selbst aufge-

hende und sich selbst verarbeitende Thätigkeit auch durch nichts fremdes begründet werden kann. Diese aber könnte doch keine andere sein, als die sich selbst schaffende des reinen Ich, die wieder an keiner Besonderheit der Erscheinung haften würde.

Und doch, sagt' ich, wäre ihr die Besonderheit der äußeren Dinge entgegengesetzt? Und sie sollte sogar, wie du es von der Sittlichkeit verlangst, diese Besonderheit zum Ausdruck ihres allgemeinen Wesens umwandeln?

Das soll sie allerdings.

Was kann also in den Dingen Ausdruck der allgemeinen Thätigkeit werden? Doch nicht das, was sie zu besonderen Dingen macht?

Nein, dies ist ja für sie nur da, in so fern sie es vernichten soll.

Also nur das Allgemeine, das schon in den Dingen ist? Ihr Begriff? Warum braucht dieser noch allgemein zu werden? Und wenn er es werden könnte, würde denn dadurch eben das, was die Dinge zu besonderen macht, Ausdruck des Allgemeinen? Auf die Art, siehst du wohl, sind das leere Allgemeine und die gegenwärtige Besonderheit der Dinge nie zu vereinen, und es giebt gar keine wahrhaft sich selbst bestimmende Erkenntniß, wenn es nicht eine Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen giebt, die in eine zugleich wirkliche und wesentliche, gemeinsame Anschauung aufgeht, wie wir sie aufgezeigt haben. Wenn du dich aber deiner scheinbar heroischen Verschmähung des ein-

zelnen Dinges entäußern wollteſt, ſo würdeſt du vielleicht überzeugt werden, daß dieſes nicht vollſtändiger vernichtet werden kann, als indem es ſelbſt unverändert in das allgemeine Weſen verſetzt wird.

Wenn ich es dir offen geſtehn ſoll, erwiedert' er darauf, ſo machte mich auch grade dieſes ſchon längſt zur Verſöhnung mit deiner Meinung geneigt. Nur Eins iſt mir dabei noch anſtößig, was du jetzt verſchweigeſt, daß nämlich mehrmals erwähnt wurde, die Idee ſelbſt, die doch ewig und unvergänglich iſt, gehe durch Betrachtung und Witz mit in die Nichtigkeit auf.

Und wenn ſie nicht mit darein aufginge, fragt' ich, wäre ſie dann wohl zugleich das Beſondere, und nicht eine leere allgemeine Form? Was meinſt du, hiezu, Erwin?

Ich meine, verſetzte dieſer, daß du wohl in Beziehung hierauf vor kurzem ſagteſt, wir hätten das Wirken des Verſtandes noch zu ſehr als bloßes gegenwärtiges Daſein betrachtet. Dies war ohne Zweifel ſo gemeint, daß wir dieſes ganze Wirken auch zugleich als Idee in uns gegenwärtig erhalten müßten, welche mit dem Beſonderen in das Nichts übergeht, und doch zugleich eben dieſes in ſich ſelbſt verewigt. Nur wie dieſer Widerſpruch zugleich von beiden Seiten aufgefaßt werden ſoll, iſt mir ſelbſt noch nicht deutlich.

Nun erſt, rief ich aus, biſt du in die wahre Mitte der Kunſt gedrungen, wohin ich dich leiten wollte. Du weißt ja, daß es weder Betrachtung ohne Witz, noch Witz ohne Betrachtung geben kann, und was kann da-

von der Grund sein, als daß beide nach verschiedenen Richtungen, und in gegenseitiger Beziehung auf einander, aus der Einen und selben Wurzel hervorgehn! Diese nun ist der Augenblick des Ueberganges, in welchem der Verstand beide Anschauungen, des Allgemeinen und Besonderen, völlig in einander verschmelzt, und da beide in einem reinen Widerspruche mit einander stehn, so müssen sie sich auch zugleich gegenseitig aufheben. Denn davor wirst du dich nun wohl hüten, daß du meinst, das Besondere werde in diesem Uebergange bloß, wie man zu sagen pflegt, ein Ausdruck des Allgemeinen, und weiter nichts.

Ich muß wohl, versetzt' er. Doch gesteh' ich, daß ich mich während der Entwickelung der Phantasie und Sinnlichkeit beruhigen konnte, wenn ich mir vorstellte, die Erscheinung werde in die Idee aufgenommen, oder diese in jener abgedrückt, und so beides gleichartig, ohne daß ich an den wesentlichen Widerspruch beider, in so fern die eine wesentlich, die andere nichtig ist, gedacht hätte.

Das kam eben, sagt' ich, daher, daß wir, um stufenweise fortzugehn, damals der Beziehung des Verstandes, wodurch doch Phantasie und Sinnlichkeit erst in wirkliche Thätigkeit übergehn, noch nicht erwähnten. Beim Verstande aber konntest du dich gewiß dieses Widerspruches nicht ganz entschlagen.

Du hast mich, sprach er, ja auch noch zuweilen aufmerksam darauf gemacht.

Jetzt also, fuhr ich fort, versenke dich ganz in den

Gedanken, daß ein Besonderes, welches nichts anderes als der Ausdruck der Idee wäre, wir mögen dies nun nach Anselms oder Bernhards früheren Erklärungen verstehn, ein undenkbares Unding sein würde; denn so müßte es aufhören das Besondere oder Wirkliche zu sein. Geht also die Idee durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über, so drückt sie sich nicht allein darin ab, erscheint auch nicht bloß als zeitlich und vergänglich, sondern sie wird das gegenwärtige Wirkliche, und, da außer ihr nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst, und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste, durch sein nothwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstieben sehn. Und doch können wir die Schuld davon auf nichts anderes wälzen, als auf das Vollkommene selbst in seiner Offenbarung für das zeitliche Erkennen; denn das bloß Irdische, wenn wir es allein wahrnehmen, hält sich zusammen durch Eingreifen in einander, und nie abreißendes Entstehen und Vergehen. Dieser Augenblick des Ueberganges nun, in welchem die Idee selbst nothwendig zunichte wird, muß der wahre Sitz der Kunst, und darin Witz und Betrachtung, wovon jedes zugleich mit entgegengesetztem Bestreben schafft und vernichtet, Eins und dasselbe sein. Hier also muß der Geist des Künstlers alle Richtungen in Einen alles überschauenden Blick zusammenfassen, und diesen über allem schwebenden, alles vernichtenden Blick nennen wir die Ironie.

Ich erstaune, sprach Anselm hier, über deine Kühnheit, das ganze Wesen der Kunst in die Ironie aufzulösen, welches viele für Ruchlosigkeit halten möchten.

Greif mich nur nicht mehr an, verſetzt' ich, mit jener matten und falſchen Religioſität, welche die Dichter des Tages durch ihre ſelbſterſonnenen Ideale unterſtützen, und womit ſie rüſtig helfen, die ſchon ſo verbreitete empfindelnde und heuchelnde Selbſttäuſchung über Religion, Vaterland, Kunſt bis zum leerſten Unſinn zu bringen. Ich ſage dir, wer nicht den Muth hat, die Ideen ſelbſt in ihrer ganzen Vergänglichkeit und Nichtigkeit aufzufaſſen, der iſt wenigſtens für die Kunſt verloren. Aber es giebt freilich auch eine Scheinironie, wie Scheinwitz und Scheinbetrachtung, und daß man mir nicht dieſe beilege, davor muß ich mich wohl verwahren. Dieſe beſteht aber darin, daß man dem Nichtigen ein ſcheinbares Daſein leiht, um es deſto leichter wieder zu vernichten, entweder wiſſentlich, und dann iſt es ein gewöhnlicher Scherz, oder unbewußt, indem man das Wahre anzugreifen glaubt, und dann kann ſie allerdings zum Ruchloſen führen. Dieſes iſt die ſogenannte freundliche Lebensphiloſophie, die wir beim alten Lucian und bei manchen ſeiner neueren Nachahmer finden, bei denen ich ſie nicht wünſchte, der es wohl gelingt, durch den gemeinen Lauf der Welt zu beweiſen, daß es keine Tugend, keine Wahrheit, nichts Edles und Reines gebe, ja daß der Menſch, je hoffnungsvoller er nach dieſem Höheren ſtrebt, nur deſto tiefer in den Schmutz der Sinnlichkeit und Gemeinheit hinabſtürze. Wie aber könnte ſie das wohl ſo glücklich beweiſen, wenn ſie mit dieſem Beginnen nicht auch die andere Krankheit, die wir längſt anfeinden, vereinigte, daß ſie nämlich jene leeren

Ideale den wahren Ideen unterschiebt! Denn diese Scheinbilder einer träumerischen Einbildungskraft lassen sich freilich gar leicht als nichtig aufdecken. Und so ist diese Ironie zwiefältig in sich selbst, ohne es zu wissen, indem sie nur vernichtet, was sie selbst nur zum Schein belebte. Ferne sei aber diese von uns. Denn wer jenen Mittelpunkt der unsrigen erfaßt hat, dem wird darin das Wesen und die göttliche Idee auch auf Erden zu eigen werden.

Ich glaube, sprach Erwin, dich zu verstehn, wenn es mir auch vielleicht lange Uebung kosten wird, dieses Verständniß immer in mir lebendig zu erhalten. Eben durch jene Nichtigkeit der Idee als irdischer Erscheinung, so dünkt mich, gelangen wir erst dazu, sie als wirklich, und alles, was uns erscheint, selbst als das Dasein der Idee zu erkennen. Denn in derselben ursprünglichen Einheit sind ja hier Wesen und Zeitlichkeit mit einander durchdrungen, und es kann sich nicht das eine durch die andere verlieren, ohne daß diese wieder durch jenes gewonnen würde. Beides aber greift in einander durch die stets mit sich selbst einige, und doch zwischen beiden hin und her blitzende Wirksamkeit des künstlerischen Verstandes.

Wahrlich, rief ich aus, mein Erwin, du übertriffst noch bei weitem meine Hoffnung. Und nun erst bin ich ganz überzeugt, daß es nicht die gemeine Sinnlichkeit war, die dich anfangs begeisterte; und dein dringendes Bestreben, in den wirklichen Dingen als solchen etwas höheres zu erkennen, welche dir doch immer nur

die zerfallende äußere Gestalt zeigen wollte, war doch wohl ein Aufdämmern der wahren Ironie. Jetzt scheinst du mir glücklich zu vermeiden, wovor ich allein noch zu warnen für nöthig hielt. Du meinst nämlich doch nicht, daß seinerseits das Irdische durch diesen Zauber der Kunst zu einer allgemeinen Vollendung und zu einem unveränderlich feststehenden Wesen erhoben werde?

Keineswegs, versetzt' er, sonst würd' es ja eine ununterscheidbare Anschauung. Vielmehr muß das Wesen hinrinnen durch alles Sterbliche; denn eben dieses sein Dasein ist ja die Kunst, und das vergehende und entstehende Irdische selbst muß die lebendige und gegenwärtige Idee sein, welche ja zugleich in ihm entsteht und vergeht. Durch ihr Vergehn als Irdisches, welches überall in ihrem ganzen Dasein eintritt, ist sie beschlossen, und vollendet sich die Anschauung in ihr, und durch sein immer wiederkehrendes Dasein ist das Wirkliche die stets gegenwärtige Entwicklung jener wesentlichen Anschauung.

Die Kunst also, mein Erwin, sagt' ich freudig, ist ganz Dasein und Gegenwart und Wirklichkeit, das siehst du deutlich ein; aber sie ist das Dasein und die Gegenwart und die Wirklichkeit des ewigen Wesens aller Dinge, und dieses ist nur durch den einigen und doch hin und her wirkenden Verstand. Wie es also möglich sei, daß das Wesen der Kunst, ungeachtet der Unvollkommenheit ihres zeitlichen Daseins, überall dasselbe bleibe, das brauchen wir nicht mehr ängstlich zu suchen; denn nun wissen wir, daß es nur in dieser Unvollkom-

menheit, ja vielmehr in der Nichtigkeit der Erscheinung erst wirklich jenes Wesen ist. Darum, wenn wir alles bloß von der Seite der Sterblichkeit ansehn, ergreift uns Wehmuth, und das Schöne zeigt sich uns nur als die Hülle eines geheimnißvollen höheren Urbildes, und nicht bloß als das Vergänglichste, sondern als das, was eben nur in reiner Vergänglichkeit und Nichtigkeit besteht. Dringt aber unser Blick in das Wesen ein, so wird uns eben diese Zeitlichkeit ein wesentliches Leben und eine fortgesetzte Offenbarung der lebendigen und gegenwärtigen Gottheit. Siehst du nun auch, daß nach allem diesen nur durch die Kunst Wahrheit und ächter, ewiger Inhalt in unser zeitlich erscheinendes Leben in so fern es als solches für sich besteht, kommen mag?

Dieses, sprach er, ist nicht einmal eine Folgerung aus dem, was wir über die Ironie ausgemacht, sondern nur eine anderer Ausdruck dafür. Nur über Eines, Adelbert möcht' ich dich noch fragen, was meine Freude noch nicht ganz ungetrübt hervorbrechen läßt.

Was ist es?

Daß mir immer noch die alte und neue Kunst aus einander zu gehn scheinen.

Was schadet dies, wenn in beiden die Ironie ist?

Sie ist doch in beiden auf verschiedene Art.

Ja, sie ist in der alten Kunst mehr unbewußt, und, wie der Witz, in den Dingen selbst; in der neuen dagegen hegt sie das Bewußtsein in sich, und eben daher kommt es vielleicht, daß sie in den Gegenständen, welche diese darstellt, leicht nicht so gegenwärtig und natürlich

erſcheint, und nicht immer den falſchen Idealen wehren kann. Aber in den zur Reife gediehenen Werken der alten Kuuſt geht ſie auch in das Bewußtſein über, wie beim Sophokles im Oedipus in Kolonos, welcher ganz aus dieſem Bewußtſein hervorgegangen iſt; in der neueren dagegen verkörpert ſie ſich bei der höchſten Vollendung auch in die Gegenſtände und den Weltlauf ſelbſt; und das wird dir wohl am Shakſpeare am deutlichſten werden. So gedeiht es in den vollkommenen Werken jeder Art dahin, daß jener Mittelpunkt in ſeinem ganz eigenthümlichen Weſen hervorleuchtet, wenn gleich jede in ihrem Werden und Streben von einer anderen Seite dahin gelangen mußte. Denn in jenem Werke des Sophokles erſcheinet der natürliche Stoff der Ueberlieferung, bloß als ſolcher aus wahrhaft tiefer Betrachtung dargeſtellt, ganz als ob die Verflechtung und letzte Wirkung deſſelben durch eine freie überdachte Verwandlung in die Idee bewirkt wäre. Die Unſchuld des Oedipus gilt für nichts vor den Naturgeſetzen, die ihn vernichten, und wiederum führt ihn die Uebertretung dieſer Geſetze zur wunderbaren Verklärung. Eben ſo leitet die tiefſte Anlage verwickelter Verhältniſſe, die ganz aus Shakſpeares innerſtem Gemüth und eigenthümlicher Weltanſicht hervorgeht, auf nichts, als was an und für ſich der Lauf der Welt iſt, und dieſes Zuſammentreffen in einer unbekannten Vorausbeſtimmung des Bewußtſeins, für das Bewußtloſe thut eben bei ihm die ſo gewaltig erſchütternde Wirkung. Ihre größte Kraft zeigt ſie daher auch in den hiſtoriſchen Stoffen, wenn er dieſe ganz

als Gegebenes auffaßt. Auf dem Gipfel der Kunst muß sich also das Entgegengesetzte so mit einander versöhnen, daß uns nicht mehr der Gedanke der Einseitigkeit beikommen wird.

Eins von beiden, sprach Erwin, muß aber doch immer überwiegen, und dann scheint es mir, sei das Bewußte besser als das Unbewußte.

Aber kann denn, fragt' ich, eines ohne das andere sein? Wäre es denn nicht eine willkührliche Scheinironie, wenn sie nicht in dem Dasein der Dinge selbst läge, und nicht die bloße Betrachtung desselben sie schon enthielte? Und wiederum wäre sie in dieser Wirklichkeit wohl zu erkennen, wenn der Verstand dieselbe nicht vernichtete und auf die Idee bezöge?

Es müßten also eigentlich, versetzt' er, immer beide Richtungen zugleich sein, oder wenigstens die eine sich immer in die andere verlieren.

In der That, sagt' ich, sind auch beide immer zugleich, wo die wahre Kunst gegenwärtig ist, und indem der Verstand die eine vollendet, umfaßt er allezeit auch die andere. Denn ohne das könnt' er, wie du nun leicht begreifen wirst, niemals zur Ironie, und so auch nicht in den wesentlichen Mittelpunkt der Kunst gelangen. Dieser ist allerdings nur da, wo beide Richtungen sich gegenseitig durchdringen, und schwebt in beider Mitte. Ob nun der Verstand nicht von dieser Mitte aus nach beiden Richtungen gleichmäßig schwingen, und so eine bisher unerhörte Kunst hervorbringen könnte, welche mit Bewußtsein das Unbewußte, und zugleich

aus diesem jenes schüfe, das läßt sich fragen. Und an der Möglichkeit der Sache selbst dürfen wir nun wohl nicht mehr zweifeln, nachdem wir uns überzeugt haben, daß jenes unveränderliche Wesen der Kunst eben nur da sei, wo zugleich die Richtigkeit des wirklichen Daseins ist. Denn nun kann die Kunst, schon indem sie das Dasein bildet, es mit begleitender Ironie beständig auflösen, und zugleich in das Wesen der Idee zurückführen. Wenn sie also gewöhnlich das gegenwärtige Einzelne als Stoff behandelt, so müßte sie nun den Standpunkt der Ironie selbst als das unmittelbare Dasein ausbilden, welches, weil sich dieser zu beiden Richtungen ganz gleich verhält, und zugleich überall gegenwärtig und wirklich ist, nach beiden Seiten mit gleicher Wahrheit geschehn könnte. Diese Kunst würde dann erst auf das vollkommenste die Freiheit mit der Nothwendigkeit, und mit dem Witze die Betrachtung vereinen, und so ihr ganzes Gebiet von seinem reinsten Begriff aus vollenden. Aber vielleicht ist das im wirklichen Leben, unserer zeitlichen Schwäche wegen, nicht zu erreichen und nur der Gottheit selbst vorbehalten, vielleicht auch einer Nachahmung ihres Thuns, die uns erst in einer höheren Welt gewährt werden mag. Denn indem ich hinblicke auf diesen Mittelsitz des sich selbst vollendenden Verstandes, eröffnet sich mir schon von da aus der leuchtende Umkreis des ewigen und wahren Weltalls. Berührt hab' ich ja wieder die innerste Wurzel der Seele, den Talisman, der ihr ewiges Wesen aufschließt, in welchem sich ihr ganzes Dasein zu einem einigen und

vollständigen Leben verklärt. Abermals erblick' ich sie, die wesentlichen und gotterfüllten Gestalten, und noch viel anders geschieht mir als damals, da ich zum erstenmal in dieses Reich schaute, so daß mich eine freudige Hoffnung durchdringt, um wirklich im Hervorsteigen aus jenem Traume zum wahren Wachen begriffen zu sein. Denn alles, was ich nun schaue, ist nichts anderes, als die mich umgebende Welt selbst, und alle Zweifel und Widersprüche, worein uns diese noch neulich verwickelte sind mir nun durch das Bewußtsein der Kunst völlig verschwunden. Durch eine ewige und vollkommene Bildnerkunst seh' ich jedem Leibe seine ganze Seele eingepflanzt, und will sein Dasein in seinem Begriff erstarren, so dringt die innere Lebenswärme zugleich in unzähligen lebendigen Aeußerungen bis zu seiner äußersten Gestalt. Dann verliert wieder ein jedes Ding sein eigenthümliches Sein, in der unendlichen Verkettung und gegenseitigen Einwirkung der Dinge in einander, welche zugleich nichts anderes ist, als eine leibhaftige Malerei, die durch alle den inneren Brennpunkt desselben Lichtes vollständig hindurchstrahlen läßt, und sie in seinen gemeinsamen Schein verflicht. Die äußeren Verhältnisse der Dinge, nach Zahl und Maaß, Zeit und Raum, lösen sich zuletzt sämmtlich auf in die Harmonie der Weltbewegung, die in rascher Umwälzung ein ewig festes und geordnetes Gebäude, und in leiser, dem höchsten Verstande vernehmlicher Harmonie eine lebendige Musik vollendet. Indem ich mich aber so in das Ganze verliere, trifft mir von allen Richtungen her das gegenwär-

tige, lebenskräftige Wirken desselben in meiner ganzen, menschlichen Eigenthümlichkeit zusammen. Nach dem Wesen alles Menschlichen und Persönlichen hinschauend, das sich mit seiner ganzen Kraft in unser Dasein ergießt, erblicke ich die Verklärung dieses Daseins im Glanze der epischen Poesie. Zerreißen mir aber die Widersprüche meines gegenwärtigen Lebens die Einstimmigkeit des Wesentlichen und des Besonderen, so strebt beides mit dem Schwunge der lyrischen Kunst, sich aufschwingend und herabsenkend zum reinsten Zusammenklange in einander. Endlich vollkommen geschlossen, und zu seliger Vollendung abgerundet wird mir das Leben und jeder Augenblick desselben, indem ich es in seiner unmittelbaren Gegenwart durch die dramatische Kunst ergreife, wie in seinem Nichts das Wesen der Gottheit sich ununterbrochen als mein eigenstes Dasein offenbart. Sollte dieses, meine Freunde, nicht die wahrhafte und vollkommene Kunst sein, welche der Verstand Gottes als ein wirklicher und lebendiger ausübt, und deren Werke wir mit dem gemeinen Verstande nur als die zerstreuten Glieder des Künstlers zusammenlesen? Und dieser göttliche Verstand ist es, der in uns das Gleichartige wirkt und uns lehrt, in dem Handeln unserer zeitlichen Künstler unser wahrhaftes Dasein, wie es in der That und an sich ist, vollständig begreifen. So könnten wir wohl kurz sagen, unser gegenwärtiges, wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt, sei die Kunst; und eben darin lebe auch überall jener Mittelpunkt, worin sich Wesen und Wirklichkeit

beide

beide als Gegenwart durchdringen, die Ironie, die vollkommenste Frucht des künstlerischen Verstandes. In dieser nun ist der Verstand und die zwiefache, sich selbst schaffende und begrenzende Anschauung Eins und dasselbe, weshalb auch hier das göttliche Weltall dessen Anblick mir eben wieder gewährt wird, sich in seiner ganzen Klarheit eröffnet. Und in dieser hellen Pforte zum vollkommenen Erkennen sehe ich abermals die heilige Gestalt der Weisheit stehn; denn keine andere war es die mir auch das erste Mal erschien. Von hier aus, deutet sie mir an, sei nach allen Richtungen Wahrheit und Güte und Seligkeit zu finden, und sie fordert für ihre Offenbarungen mit dem Wink der leuchtenden Hand das Gelübde, nicht hier zu ruhen, da uns sonst alles, was sie uns gezeigt, wieder verschwinden möchte, vielmehr ferner mit ihr auf allen übrigen Wegen fortzustreben nach dem Ziele, welches sich erst offenbart, wo sich alle wieder in der Mitte des göttlichen Weltalls verbinden. Wollen wir es nicht alle ablegen?

Wie Erwin es mit feierlicher Rührung leistete, und die beiden anderen, nach Bezeugung ihres ernstlichen Strebens einstimmten, davon will ich schweigen; denn was ich mir zu erzählen vorgesetzt hatte, ist für diesmal nach dem Maaße meiner Kräfte vollendet.

Druckfehler.

Im ersten Theil.

S.	35	Z.	6	v.	o.	statt nur lies nun.
—	37	—	16	v.	o.	statt vor lies von.
—	47	—	9	v.	o.	statt nur lie wir.
—	48	—	1	v.	o.	statt dem lies den.
—	48	—	9	v.	o.	statt die lies der.
—	76	—	12	v.	u.	statt Zeil lies Ziel.
—	76	—	3	v.	u.	statt vor lies von.
—	77	—	5	v.	u.	statt um nur lies nur um
—	85	—	12	v.	u.	statt welches lies welche
—	100	—	13	v.	u.	statt nur lies nun
—	112	—	5	v.	o.	statt dem Dinge lies den Dingen.
—	120	—	7	v.	u.	statt diesen lies diesem.
—	143	—	11	v.	u.	statt alle lies aller.
—	163	—	14	v.	o.	statt Fälle lies Fülle.
—	165	—	15	v.	o.	statt ersteren lies ersten.
—	190	—	5	v.	o.	statt an sich lies aus sich.
—	212	—	13	v.	o.	statt abgefallenen lies abgefallene.
—	238	—	8	v.	o.	statt genauesten lies gemeinsten.
—	240	—	16	v.	o.	setze nach Erhabenheit ein Comma.
—	251	—	7	v.	u.	statt Reiz lies Witz.
—	253	—	7	v.	o.	statt das lies daß.
—	254	—	2	v.	o.	statt darein lies darin.

Im zweiten Theile.

S.	29	Z.	12	v.	u.	statt Anstoßung lies Abstoßung.
—	41	—	14	v.	o.	statt denn lies dann.
—	111	—	11	v.	u.	statt den lies dem
—	117	—	13	v.	u.	statt bearbeitet lies bearbeitete.
—	141	—	7	v.	u.	statt jeden lies jedem
—	144	—	4	v.	o.	statt dieselbe lies dieselben.
—	161	—	13	v.	o.	statt kam' lies käm'.
—	186	—	3	v.	u.	statt Thätigkeit lies Thätigkeit.
—	206	—	15	v.	o.	statt auch lies euch
—	220	—	3	v.	u.	statt Wese lies Weise.
—	249	—	9	v.	o.	statt verrichtet lies vernichtet.
—	249	—	14	v.	o.	statt daß lies das.
—	272	—	6	v.	u.	statt das lies daß
—	272	—	6	v.	u.	statt dieser lies diese.
—	275	—	14	v.	o	streiche nach du das Comma.
—	277	—	1	v.	u.	statt ösen lies lösen
—	281	—	13	v.	o.	setze nach Leben ein Comma.
—	281	—	13	v.	u.	statt eine lies ein.
—	282	—	13	v.	u.	statt freie lies frei.
—	285	—	10	v.	o.	setze nach verwickelte ein Comma.

Man bittet diese Druckfehler, die zum Theil sinnentstellend sind, vor dem Lesen zu verbessern.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

7Dec48P

26Jan52CF
12Jan'52LU

4Dec'57

1 MAY '63 J M

RECEIVED
JUL 29 '69 -3 PM

Santa Cruz.
INTER-LIBRARY
LOAN
OCT 14 1968

RETURNED TO
MATH.-STAT. LIB.
JUL 8 1958

AUG 17 1968 8 P

IN STACKS

NOV 10 1968

AUG 3 '68

MAY 2 2 1986

1 Feb'62SS

REC'D LD
MAY 7 1962

AUG 26 '68 -11 AM

LD 21-100m-9,'48(B399s16)476

Digitized by Google

283418 BH 193
S6
Solger

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Digitized by Google